Edmund Husserl

Arbeit an den Phänomenen

Ausgewählte Schriften

herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von

Bernhard Waldenfels

Wilhelm Fink Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übertragung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-3761-0
© 2003 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Bayerische Staatsbibliothek München

P03 PM

INHALT

I. WISSENSCHAFT STATT
WELTANSCHAUUNG 9

II. BEDEUTUNG

1. Ausdruck und Bedeutung 14
2. Unsinn und Widersinn 24
3. Spielbedeutungen 26
4. Okkasionelle Ausdrücke 28
5. Lockes allgemeines Dreieck 38

III. INTENTION

1. Intentionale Erlebnisse 40
2. Qualität und Materie von Akten 49
3. Erfüllung und Enttäuschung 54
4. Noesis und Noema 57

IV. WAHRHEIT UND EVIDENZ

1. Evidenz als Erlebnis von Wahrheit 61
2. Apodiktische ohne adäquate Evidenz 66
3. Horizonte der Wahrheit 67

V. ERFAHRUNG

1. Urphänomene und Urformen der Erfahrung 70
2. Affektion als Reizwirkung 74
3. Affektionssteigerung 78
4. Affektive Weckung 84
5. Passive Erfahrungsprozesse 87
6. Modalisierung der Erfahrung 89

VI. PHANTASIE UND BILDLICHKEIT

1. Kritik der traditionellen Bildertheorie 105
2. Vergegenwärtigung im Bild 107
3. Phantasie als Neutralisierung der Wirklichkeit 110
4. Bildlichkeit statt Abbildlichkeit in der Kunst 112
5. Erfahrungs- und Phantasiewelt und ihre verschiedene Unbestimmtheit 116
6. Phänomenologisches und ästhetisches Schauen: Brief an Hofmannsthal 118

VII. ICH

1. Polarität von Ich und Objekt 122
2. Wachendes und schlafendes Bewußtsein 124
3. Reflexion und präreflexives Leben 125
4. Untergrund und Hintergrund des ichlichen Verhaltens 130
5. Ichspaltung und Ichvervielfältigung 135
6. Anonymität des Ich 139
7. Urtümliches Ich: ein Nachtgespräch 140

VIII. LEIB

1. Träger von Empfindnissen 149
2. Bewegungsorgan 152
3. Praktisches »ich kann« 152
4. Orientierungszentrum 157
5. Verletzlichkeit 159

IX. ANDERE

1. Fremderfahrung als Appräsentation 161
2. Sekundäre und tertiäre Originalität 163
3. Gemeinsame Umwelt 164
4. Mitteilungsgemeinschaft 168
5. Normalität und Anomalitäten (Orthoästhesie, Orthologie) 173
6. Der normale Mensch 176
7. Generativität, Geburt und Tod 179
8. Kollision von Zwecken 180
9. Heimwelt und Fremdwelt 181

X. WELT UND NATUR

1. Der natürliche Weltbegriff 184
2. Lebenswelt als natürliche Geisteswelt 189
3. Diesseits von Natur und Geist 190
4. Welt als Boden und Horizont 193

XI. GESCHICHTE

1. Kritik am Historizismus 195
2. Aktive und passive Sinngenese 199
3. Sinn- und Tatsachengeschichte 202
4. Überrationalismus: Brief an Lévy-Bruhl 208
5. Der Philosoph bedarf der Geschichte 211

ERLÄUTERUNGEN ZU DEN TEXTEN 219

LITERATURVERZEICHNIS 257

NACHWORT ZU DIESER AUSGABE

BERNHARD WALDENFELS:
HUSSERLS VERSTRICKUNG IN DIE ERFAHRUNG 263

I. WISSENSCHAFT STATT WELTANSCHAUUNG

»Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen.« (Hua XXV, S. 61)

Also[+] wohin immer die neue Umwendung der Philosophie sich richten [57]
mag, es ist außer Frage, daß sie den Willen auf strenge Wissenschaft nicht preisgeben darf, vielmehr sich dem praktischen Weltanschauungsstreben als theoretische Wissenschaft gegenüberstellen und sich von ihm vollbewußt *trennen* muß. Denn hier müssen auch alle Vermittlungsversuche abgelehnt werden. Vielleicht werfen ja die Befürworter der neuen Weltanschauungsphilosophie ein, daß dieser nachgehen nicht heißen müsse, die Idee strenger Wissenschaft fahren zu lassen. Der rechte Weltanschauungsphilosoph | werde nicht nur wissenschaft- [58]
lich in der Grundlegung sein, nämlich alle Gegebenheiten der strengen Einzelwissenschaften als feste Bausteine brauchen, er werde auch wissenschaftliche Methode üben und jede Möglichkeit streng wissenschaftlicher Förderung der philosophischen Probleme gerne ergreifen. Nur werde er, im Gegensatz zur metaphysischen Zaghaftigkeit und Skepsis der vorangegangenen Epoche, mit kühnem Wagemut auch den höchsten metaphysischen Problemen nachgehen, um das Ziel einer nach Lage der Zeit Intellekt und Gemüt harmonisch befriedigenden Weltanschauung zu gewinnen.

Sofern dies als Vermittlung gemeint ist, dazu bestimmt, die Linie zwischen Weltanschauungsphilosophie und wissenschaftlicher Philosophie zu verwischen, müssen wir dagegen unsere Verwahrung einlegen. Es kann nur zu einer Verweichlichung und Schwächung des wissenschaftlichen Triebes führen und eine scheinwissenschaftliche

[+] *Hier und im folgenden Text verweisen die Ziffern in eckigen Klammern am Seitenrand auf die entsprechenden Seiten der zitierten Ausgabe.*

Literatur fördern, der es an intellektueller Ehrlichkeit gebricht. Es gibt hier keine Kompromisse, hier sowenig wie in jeder anderen Wissenschaft. Theoretische Ergebnisse dürften wir nicht mehr erhoffen, wenn der Weltanschauungstrieb zum *allherrschenden* würde und durch seine wissenschaftlichen Formen auch theoretische Naturen täuschte. Wo in Jahrtausenden die größten wissenschaftlichen Geister, leidenschaftlich beherrscht vom Wissenschaftswillen, es in der Philosophie zu keinem Stück reiner Lehre gebracht haben und all das Große, das sie, wenn auch in unvollkommener Ausreifung, geleistet, nur aus diesem Willen heraus geleistet haben, da werden die Weltanschauungsphilosophen doch nicht meinen können, nebenher philosophische Wissenschaft fördern und endgültig begründen zu können. Sie, die das Ziel im Endlichen stellen, die ihr System haben wollen, und zeitig genug, um auch danach leben zu können, sind dazu in keiner Weise berufen.[1+] Es gibt hier nur *eins*: daß die Weltanschauungsphilosophie selbst in voller Ehrlichkeit auf den Anspruch, Wissenschaft zu sein, verzichtet und damit zugleich aufhört – was doch sicher ihren reinen Intentionen zuwider ist –, die Geister zu verwirren und den Fortschritt der wissenschaftlichen Philosophie zu hemmen.

Ihr ideales Ziel bleibe rein die Weltanschauung, die eben ihrem Wesen nach nicht Wissenschaft ist. Sie darf sich hierin nicht durch jenen Wissenschaftsfanatismus beirren lassen, der in unserer Zeit nur zu sehr
[59] verbreitet ist und der alles nicht »wissenschaftlich-|exakt« zu demonstrierende als »unwissenschaftlich« abwertet. Wissenschaft ist *ein* Wert unter anderen, gleichberechtigten Werten. Daß insbesondere der Wert der Weltanschauung auf eigenem Grunde durchaus feststeht, daß sie als Habitus und Leistung der Einzelpersönlichkeit zu beurteilen ist, die Wissenschaft aber als kollektive Arbeitsleistung der Forschergenerationen, das haben wir uns oben zur Klarheit gebracht. Und wie beide ihre verschiedenen Quellen des Wertes haben, so ihre verschiedenen Funktionen, ihre verschiedenen Weisen, zu wirken und zu lehren. Die Weltanschauungsphilosophie lehrt, wie eben Weisheit lehrt: Persönlichkeit wendet sich an Persönlichkeit. Lehrend darf sich daher im Stile *solcher* Philosophie an den weiteren Kreis der Öffentlichkeit nur wenden, wer dazu berufen ist durch eine besonders bedeutsame Eigenart und Eigen-

[+] *Hier und im folgenden Text verweisen die arabischen Ziffern auf Anmerkungen des Herausgebers, die sich im Erläuterungsteil befinden (S. 219–257).*

weisheit oder auch als Diener hoher praktischer – religiöser, ethischer, juristischer u. a. Interessen. Die Wissenschaft aber ist unpersönlich. Ihr Mitarbeiter bedarf nicht der Weisheit, sondern theoretischer Begabung. Was er beiträgt, bereichert einen Schatz ewiger Gültigkeiten, welcher der Menschheit zum Segen gereichen muß. In einem ausnehmend hohen Maße gilt das aber, wie wir oben sahen, von der philosophischen Wissenschaft.

Erst wenn die entschiedene Trennung der einen und anderen Philosophie sich im Zeitbewußtsein durchgesetzt hat, ist auch daran zu denken, daß die Philosophie Form und Sprache echter Wissenschaft annehme und als Unvollkommenheit erkenne, was an ihr vielfach gerühmt und gar imitiert wird – den Tiefsinn. Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos, das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will, in eine einfache, völlig klare, aufgelöste Ordnung. Echte Wissenschaft kennt, soweit ihre wirkliche Lehre reicht, keinen Tiefsinn. Jedes Stück fertiger Wissenschaft ist ein Ganzes von den Denkschritten, deren jeder unmittelbar einsichtig, also gar nicht tiefsinnig ist. Tiefsinn ist Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der strengen Theorie. Die Ahnungen des Tiefsinns in eindeutige rationale Gestaltungen umzuprägen, das ist der wesentliche Prozeß der Neukonstitution strenger Wissenschaften. Auch die exakten Wissenschaften hatten ihre langen Perioden des Tiefsinns, und so wie in den Kämpfen der Renaissance, so wird sich – das wage ich zu hoffen – die Philosophie in den Kämpfen der Gegenwart von der Stufe des Tiefsinns zu derjenigen wissenschaftlicher Klarheit durchringen. Dazu aber bedarf es nur der rech-[60]ten Zielsicherheit und des großen, vollbewußt auf das Ziel gerichteten und alle verfügbaren wissenschaftlichen Energien anspannenden Willens. Man nennt unsere Zeit eine Zeit der *décadence*. Ich kann diesen Vorwurf nicht für gerechtfertigt halten. Man wird in der Geschichte kaum eine Zeit finden, in welcher eine solche Summe von arbeitenden Kräften in Bewegung gesetzt und mit solchem Erfolge am Werke waren. Wir mögen die Ziele nicht immer billigen; wir mögen es auch beklagen, daß in stilleren, behaglicher dahinlebenden Epochen Blüten des Geisteslebens erwuchsen, wie wir ähnliche in der unsrigen nicht finden und erhoffen können. Und doch, mag zumal das Gewollte und immer wieder Gewollte in unserer Zeit den ästhetischen Sinn abstoßen, dem die naive Schönheit des frei Erwachsenen so viel näher geht, wie ungeheure Werte liegen doch in der Willenssphäre, wofern

die großen Willen nur die rechten Ziele finden. Es hieße unserer Zeit aber sehr Unrecht tun, wenn man ihr den Willen zum Niedrigen andichten wollte. Wer den Glauben zu wecken, wer für die Größe eines Ziels Verständnis und Begeisterung zu erregen vermag, wird die Kräfte leicht finden, die sich diesem zuwenden. Ich meine, unsere Zeit ist ihrem Berufe nach eine große Zeit – nur leidet sie am Skeptizismus, der die alten, ungeklärten Ideale zersetzt hat. Und sie leidet eben darum an der zu geringen Entwicklung und Macht der Philosophie, die noch nicht weit, noch nicht wissenschaftlich genug ist, um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden zu können.[2] Unsere Zeit will nur an »Realitäten« glauben. Nun, ihre stärkste Realität ist die Wissenschaft, und so ist die philosophische Wissenschaft das, was unserer Zeit am meisten not tut.

Wenn wir uns aber, den Sinn unserer Zeit deutend, diesem großen Ziele zuwenden, so müssen wir uns auch klar machen, daß wir es nur in *einer* Weise erreichen können, nämlich wenn wir mit dem Radikalismus, der zum Wesen echter philosophischer Wissenschaft gehört, nichts Vorgegebenes hinnehmen, nichts Überliefertes als Anfang gelten und uns durch keinen noch so großen Namen blenden lassen, vielmehr in freier Hingabe an die Probleme selbst und die von ihnen ausgehenden Forderungen die Anfänge zu gewinnen suchen.

Gewiß bedürfen wir auch der Geschichte. Nicht in der Weise der Historiker freilich, uns in die Entwicklungszusammenhänge zu ver-|
[61] lieren, in welchen die großen Philosophien erwachsen sind, sondern um sie selbst, nach ihrem eigenen Geistesgehalt auf uns anregend wirken zu lassen. In der Tat, aus diesen historischen Philosophien strömt uns, wenn wir in sie hineinzuschauen, in die Seele ihrer Worte und Theorien zu dringen verstehen, philosophisches *Leben* entgegen, mit dem ganzen Reichtum und der Kraft lebendiger Motivationen. Aber zu Philosophen werden wir nicht durch Philosophien. Am Historischen hängenbleiben, sich daran in historisch-kritischer Betätigung zu schaffen machen und in eklektischer Verarbeitung oder in anachronistischer Renaissance philosophische Wissenschaft erreichen zu wollen: das gibt nur hoffnungslose Versuche. *Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen muß der Antrieb zur Forschung ausgehen.* Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den ῥιζώματα πάντων.[3] Die Wissenschaft vom Radikalen muß auch in ihrem Verfahren radikal sein,

und das in jeder Hinsicht. Vor allem darf sie nicht ruhen, bis sie *ihre* absolut klaren Anfänge, d. i. ihre absolut klaren Probleme, die im eigenen Sinn dieser Probleme vorgezeichneten Methoden und das unterste Arbeitsfeld absolut klar gegebener Sachen gewonnen hat. Nur darf man sich *nirgends* der radikalen Vorurteilslosigkeit begeben und etwa von vornherein solche »Sachen« mit empirischen »Tatsachen« identifizieren, also sich gegenüber den Ideen blind stellen, die doch in so großem Umfang in unmittelbarer Anschauung absolut gegeben sind. Wir stehen zu sehr unter dem Banne von Vorurteilen, die noch aus der Renaissance stammen. Dem wahrhaft Vorurteilslosen ist es gleichgültig, ob eine Feststellung von Kant oder Thomas von Aquino, ob sie von Darwin oder von Aristoteles, von Helmholtz oder Paracelsus herstamme. Es bedarf nicht der Forderung, mit eigenen Augen zu sehen, vielmehr: das Gesehene nicht unter dem Zwange der Vorurteile wegzudeuten. Da in den eindrucksvollsten Wissenschaften der Neuzeit, den mathematisch-physikalischen, der äußerlich größte Teil der Arbeit nach indirekten Methoden erfolgt, sind wir nur zu sehr geneigt, indirekte Methoden zu überschätzen und den Wert direkter Erfassungen zu mißkennen. Es liegt aber gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, daß ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt, und es ist der größte Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, daß mit der im rechten | Sinne philo- [62]
sophischen Intuition, der *phänomenologischen Wesenserfassung*, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut und eine Wissenschaft, die ohne alle indirekt symbolisierenden und mathematisierenden Methoden, ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für *alle* weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.

II. BEDEUTUNG

«Jeder Ausdruck besagt nicht nur etwas, sondern er sagt auch über Etwas.« (Hua XIX/1, S. 52)

1. Ausdruck und Bedeutung

[30] § 5. Ausdrücke als bedeutsame Zeichen. Absonderung eines nicht hierhergehörigen Sinnes von Ausdruck.

Von den *anzeigenden* Zeichen unterscheiden wir die *bedeutsamen, die Ausdrücke*. Den Terminus *Ausdruck* nehmen wir dabei freilich in einem eingeschränkten Sinne, dessen Geltungsbereich manches ausschließt, was in normaler Rede als Ausdruck bezeichnet wird. In dieser Weise muß man ja auch sonst der Sprache Zwang antun, wo es gilt, Begriffe terminologisch zu fixieren, für welche nur äquivoke Termini zu Gebote stehen. Zur vorläufigen Verständigung setzen wir fest, daß jede *Rede* und jeder Redeteil, sowie jedes wesentlich gleichartige Zeichen ein Ausdruck sei, wobei es darauf nicht ankommen soll, ob die |
[31] Rede wirklich geredet, also in kommunikativer Absicht an irgendwelche Personen gerichtet ist oder nicht. Dagegen schließen wir das Mienenspiel und die Geste aus, mit denen wir unser Reden unwillkürlich und jedenfalls nicht in mitteilender Absicht begleiten, oder in denen, auch ohne mitwirkende Rede, der Seelenzustand einer Person zu einem für ihre Umgebung verständlichen »Ausdrucke« kommt. [1] Solche Äußerungen sind keine Ausdrücke im Sinne der Reden, sie sind nicht gleich diesen im Bewußtsein des sich Äußernden mit den geäußerten Erlebnissen phänomenal eins; in ihnen teilt der eine dem anderen nichts mit, es fehlt ihm bei ihrer Äußerung die Intention, irgendwelche »Gedanken« in ausdrücklicher Weise hinzustellen, sei es für andere, sei es auch für sich selbst, wofern er mit sich allein ist. Kurz, derartige »Aus-

drücke« haben *eigentlich keine Bedeutung*. Daran wird nichts geändert dadurch, daß ein zweiter unsere unwillkürlichen Äußerungen (z. B. die »Ausdrucksbewegungen«) zu deuten, und daß er durch sie über unsere inneren Gedanken und Gemütsbewegungen mancherlei zu erfahren vermag. Sie »bedeuten« ihm etwas, sofern er sie eben deutet; aber auch für ihn haben sie keine Bedeutungen im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen, sondern bloß im Sinne von Anzeichen.

In der folgenden Betrachtung werden die Unterschiede zur vollen begrifflichen Klarheit zu bringen sein.

§ 6. Die Frage nach den phänomenologischen und intentionalen Unterschieden, die zu den Ausdrücken als solchen gehören.

Man pflegt in Beziehung auf jeden Ausdruck zweierlei zu unterscheiden:

1. den Ausdruck nach seiner physischen Seite (das sinnliche Zeichen, den artikulierten Lautkomplex, das Schriftzeichen auf dem Papiere u. dgl.);

2. einen gewissen Belauf von psychischen Erlebnissen, die, an den Ausdruck assoziativ geknüpft, ihn hierdurch zum Ausdruck von etwas machen. Meistens werden diese psychischen Erlebnisse als *Sinn* oder *Bedeutung* des Ausdruckes bezeichnet | und zwar in der Meinung, [32]
durch diese Bezeichnung das zu treffen, was diese Termini in der normalen Rede bedeuten. Wir werden aber sehen, daß diese Auffassung unrichtig ist, und daß die bloße Unterscheidung zwischen dem physischen Zeichen und den sinnverleihenden Erlebnissen überhaupt, und zumal für logische Zwecke, nicht ausreicht.

Im besonderen Hinblick auf die Namen ist Hierhergehöriges auch schon längst bemerkt worden. Man hat bei jedem Namen zwischen dem, was er »kundgibt« (d. i. jenen psychischen Erlebnissen), und dem, was er bedeutet, unterschieden. Und abermals zwischen dem, was er bedeutet (dem Sinn, dem »Inhalt« der nominalen Vorstellung) und dem, was er nennt (dem Gegenstand der Vorstellung).[2] Wir werden ähnliche Unterscheidungen für alle Ausdrücke notwendig finden und ihr Wesen genau erforschen müssen. An ihnen liegt es auch, daß wir die Begriffe »Ausdruck« und »Anzeichen« trennen, wogegen nicht streitet, daß die Ausdrücke in der lebendigen Rede zugleich auch als Anzeichen

fungieren, wie wir sogleich erörtern werden. Dazu werden später noch andere wichtige Unterschiede treten, welche die möglichen Verhältnisse zwischen der Bedeutung und der illustrierenden und vielleicht evidentmachenden Anschauung betreffen. Nur durch Rücksichtnahme auf diese Verhältnisse ist eine reinliche Abgrenzung des Begriffes Bedeutung und in weiterer Folge die fundamentale Gegenüberstellung der symbolischen Funktion der Bedeutungen und ihrer Erkenntnisfunktion zu vollziehen.

§ 7. Die Ausdrücke in kommunikativer Funktion.

Betrachten wir, um die logisch wesentlichen Unterscheidungen herausarbeiten zu können, den Ausdruck zunächst in seiner kommunikativen Funktion, welche zu erfüllen er ja ursprünglich berufen ist. Zum gesprochenen Wort, zur mitteilenden Rede überhaupt wird die artikulierte Lautkomplexion (bzw. das hingeschriebene Schriftzeichen u. dgl.) erst dadurch, daß der Redende sie in der Absicht erzeugt, »sich« dadurch »über etwas zu äußern«, mit anderen Worten, daß er ihr in
[33] gewissen psychi-|schen Akten einen Sinn verleiht, den er dem Hörenden mitteilen will. Diese Mitteilung wird aber dadurch möglich, daß der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht. Und er tut dies, sofern er den Sprechenden als eine Person auffaßt, die nicht bloße Laute hervorbringt, sondern *zu ihm spricht*, die also mit den Lauten zugleich gewisse sinnverleihende Akte vollzieht, welche sie ihm kundtun, bzw. deren Sinn sie ihm mitteilen will. Was den geistigen Verkehr allererst möglich und die verbindende Rede zur Rede macht, liegt in dieser durch die physische Seite der Rede vermittelten Korrelation zwischen den zusammengehörigen physischen und psychischen Erlebnissen der miteinander verkehrenden Personen. Sprechen und Hören, Kundgabe psychischer Erlebnisse im Sprechen und Kundnahme derselben im Hören, sind einander zugeordnet.

Wenn man diesen Zusammenhang überschaut, erkennt man sofort, daß alle Ausdrücke in der *kommunikativen* Rede als *Anzeichen* fungieren. Sie dienen dem Hörenden als Zeichen für die »Gedanken« des Redenden, d. h. für die sinngebenden psychischen Erlebnisse, welche zur mitteilenden Intention gehören. Diese Funktion der sprachlichen Ausdrücke nennen wir die *kundgebende Funktion*.[3] Den Inhalt der Kund-

gabe bilden die kundgegebenen psychischen Erlebnisse. Den Sinn des Prädikates *kundgegeben* können wir in einem engeren und weiteren Sinne fassen. Den *engeren* beschränken wir auf die *sinngebenden Akte*, während der *weitere alle* Akte des Sprechenden befassen mag, die ihm auf Grund seiner Rede (und eventuell dadurch, daß sie von ihnen aussagt) von dem Hörenden eingelegt werden.[4] So ist z. B., wenn wir über einen Wunsch aussagen, das Urteil über den Wunsch kundgegeben im engeren, der Wunsch selbst kundgegeben im weiteren Sinne. Ebenso im Falle einer gewöhnlichen Wahrnehmungsaussage, die vom Hörenden, als zu einer aktuellen Wahrnehmung gehörig, ohne weiteres aufgefaßt wird. Der Wahrnehmungsakt ist dabei im weiteren, das sich auf ihn aufbauende Urteil im engeren Sinne kundgegeben. Wir merken | gleich [34]
an, daß es die gewöhnliche Sprechweise erlaubt, die kundgegebenen Erlebnisse auch als *ausgedrückte* zu bezeichnen.

Das Verständnis der Kundgabe ist nicht etwa ein begriffliches Wissen von der Kundgabe, nicht ein Urteilen von der Art des Aussagens; sondern es besteht bloß darin, daß der Hörende den Sprechenden *anschaulich* als eine Person, die dies und das ausdrückt, auffaßt (apperzipiert), oder wie wir geradezu sagen können, als eine solche *wahrnimmt*. Wenn ich jemandem zuhöre, nehme ich ihn eben als Sprechenden wahr, ich höre ihn erzählen, beweisen, zweifeln, wünschen usw. Die Kundgabe nimmt der Hörende in demselben Sinne wahr, in dem er die kundgebende Person selbst wahrnimmt – obschon doch die psychischen Phänomene, die sie zur Person machen, als das, was sie sind, in eines anderen Anschauung nicht fallen können. Die gemeinübliche Rede teilt uns eine Wahrnehmung auch von psychischen Erlebnissen fremder Personen zu, wir »sehen« ihren Zorn, Schmerz usw. Diese Rede ist vollkommen korrekt, solange man z. B. auch die äußeren körperlichen Dinge als wahrgenommen gelten läßt und, allgemein gesprochen, den Begriff der Wahrnehmung nicht auf den der adäquaten Wahrnehmung, der Anschauung im strengsten Sinne einschränkt. Besteht der wesentliche Charakter der Wahrnehmung in dem anschaulichen Vermeinen, ein Ding oder einen Vorgang als einen selbst gegenwärtigen zu erfassen – und ein solches Vermeinen ist möglich, ja in der unvergleichlichen Mehrheit der Fälle gegeben, ohne jede begriffliche, ausdrückliche Fassung – dann ist die Kundnahme eine bloße Wahrnehmung der Kundgabe. Freilich besteht der hier eben schon berührte wesentliche Unterschied. Der Hörende nimmt wahr, daß der Redende gewisse psychische

Erlebnisse äußert, und insofern nimmt er auch diese Erlebnisse wahr; aber er selbst erlebt sie nicht, er hat von ihnen keine »innere«, sondern eine »äußere« Wahrnehmung.[5] Es ist der große Unterschied zwischen dem wirklichen Erfassen eines Seins in adäquater Anschauung und dem vermeintlichen Erfassen eines solchen auf Grund einer anschaulichen aber inadäquaten Vorstellung. Im ersteren Falle erlebtes, im letzteren
[35] Falle | supponiertes Sein, dem Wahrheit überhaupt nicht entspricht. Das wechselseitige Verständnis erfordert eben eine gewisse Korrelation der beiderseitigen in Kundgabe und Kundnahme sich entfaltenden psychischen Akte, aber keineswegs ihre volle Gleichheit.[6]

§ 8. Die Ausdrücke im einsamen Seelenleben.

Bisher haben wir die Ausdrücke in der kommunikativen Funktion betrachtet. Sie beruht wesentlich darauf, daß die Ausdrücke als Anzeichen wirken. Aber auch in dem sich im Verkehr nicht mitteilenden Seelenleben ist den Ausdrücken eine große Rolle beschieden. Es ist klar, daß die veränderte Funktion nicht das trifft, was die Ausdrücke zu Ausdrücken macht. Sie haben nach wie vor ihre Bedeutungen und dieselben Bedeutungen wie in der Wechselrede. Nur da hört das Wort auf Wort zu sein, wo sich unser ausschließliches Interesse auf das Sinnliche richtet, auf das Wort als bloßes Lautgebilde. Wo wir aber in seinem Verständnis leben, da drückt es aus und dasselbe aus, ob es an jemanden gerichtet ist oder nicht.

Hiernach scheint es klar, daß die Bedeutung des Ausdruckes, und was ihm sonst noch wesentlich zugehört, nicht mit seiner kundgebenden Leistung zusammenfallen kann. Oder sollen wir etwa sagen, daß wir auch im einsamen Seelenleben mit dem Ausdruck etwas kundgeben, nur daß wir es nicht einem Zweiten gegenüber tun? Sollen wir sagen, der einsam Sprechende spreche zu sich selbst, es dienten auch ihm die Worte als Zeichen, nämlich als Anzeichen seiner eigenen psychischen Erlebnisse? Ich glaube nicht, daß eine solche Auffassung zu vertreten wäre. Freilich als Zeichen fungieren die Worte hier wie überall; und überall können wir sogar geradezu von einem Hinzeigen sprechen. Wenn wir über das Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung reflektieren und zu diesem Ende das komplexe und dabei innig einheitliche Erlebnis des sinnerfüllten Ausdruckes in die beiden Faktoren

Wort und Sinn zergliedern, da erscheint uns das Wort selbst als an sich gleichgültig, der Sinn aber als das, worauf es mit dem Worte »abgesehen«, was vermittelst dieses Zeichens ge-|meint ist; der Ausdruck [36] scheint so das Interesse von sich ab und auf den Sinn hinzulenken, auf diesen hinzuzeigen. Aber dieses Hinzeigen ist; nicht das Anzeigen in dem von uns erörterten Sinne.[7] Das Dasein des Zeichens motiviert nicht das Dasein, oder genauer, unsere Überzeugung vom Dasein der Bedeutung. Was uns als Anzeichen (Kennzeichen) dienen soll, muß von uns als *daseiend* wahrgenommen werden. Dies trifft auch zu für die Ausdrücke in der mitteilenden, aber nicht für die in der einsamen Rede. Hier begnügen wir uns ja, normalerweise, mit vorgestellten, anstatt mit wirklichen Worten. In der Phantasie schwebt uns ein gesprochenes oder gedrucktes Wortzeichen vor, in Wahrheit existiert es gar nicht. Wir werden doch nicht die Phantasievorstellungen oder gar die ihnen zugrunde liegenden Phantasieinhalte mit den phantasierten Gegenständen verwechseln. Nicht der phantasierte Wortklang oder die phantasierte Druckschrift existiert, sondern die Phantasievorstellung von dergleichen. Der Unterschied ist derselbe, wie zwischen dem phantasierten Zentauren und der Phantasievorstellung von demselben. Die Nicht-Existenz des Wortes stört uns nicht. Aber sie interessiert uns auch nicht. Denn zur Funktion des Ausdrucks als Ausdruck kommt es darauf gar nicht an. Wo es aber darauf ankommt, da verbindet sich mit der bedeutenden eben noch die kundgebende Funktion: der Gedanke soll nicht bloß in der Weise einer Bedeutung ausgedrückt, sondern auch mittels der Kundgabe mitgeteilt werden; was freilich nur möglich ist im wirklichen Sprechen und Hören.

In gewissem Sinne *spricht* man allerdings auch in der einsamen Rede, und sicherlich ist es dabei möglich, sich selbst als Sprechenden und eventuell sogar als zu sich selbst Sprechenden aufzufassen. Wie wenn z. B. jemand zu sich selbst sagt: Das hast du schlecht gemacht, so kannst du es nicht weiter treiben. Aber im eigentlichen, kommunikativen Sinne spricht man in solchen Fällen nicht, man teilt sich nichts mit, man stellt sich nur als Sprechenden und Mitteilenden vor. In der monologischen Rede können uns die Worte doch nicht in der Funktion von Anzeichen für das Dasein psychischer Akte dienen, da solche Anzeige hier| ganz zwecklos wäre. Die fraglichen Akte sind ja im selben Augenblick [37] von uns selbst erlebt.

§ 9. Die phänomenologischen Unterscheidungen zwischen physischer Ausdruckserscheinung, sinngebendem und sinnerfülltem Akt.

Sehen wir nun von den Erlebnissen, die *speziell* zur Kundgebung gehören, ab und betrachten den Ausdruck in Hinsicht auf Unterscheidungen, die ihm in gleicher Weise zukommen, ob er in der einsamen oder Wechselrede fungiert, so scheint zweierlei übrig zu bleiben: der Ausdruck selbst und das, was er als seine Bedeutung (als seinen Sinn) ausdrückt. Indessen hier sind mehrfältige Relationen miteinander verflochten, und die Rede von dem, *was ausgedrückt ist* und *von Bedeutung*, ist dementsprechend eine vieldeutige. Stellen wir uns auf den Boden der reinen Deskription, so gliedert sich das konkrete Phänomen des sinnbelebten Ausdrucks einerseits in das *physische Phänomen*, in welchem sich der Ausdruck nach seiner physischen Seite konstituiert, und andererseits in die *Akte*, welche ihm die *Bedeutung* und eventuell die *anschauliche Fülle* geben, und in welchen sich die Beziehung auf eine ausgedrückte Gegenständlichkeit konstituiert. Vermöge dieser letzteren Akte ist der Ausdruck mehr als ein bloßer Wortlaut. Er *meint* etwas, und indem er es meint, bezieht er sich auf Gegenständliches. Dieses Gegenständliche kann *entweder* vermöge begleitender Anschauungen aktuell gegenwärtig oder mindestens vergegenwärtigt erscheinen (z. B. im Phantasiebilde). Wo dies statthat, ist die Beziehung auf die Gegenständlichkeit realisiert. *Oder* dies ist nicht der Fall; der Ausdruck fungiert sinnvoll, er ist noch immer mehr als ein leerer Wortlaut, obschon er der fundierenden, ihm den Gegenstand gebenden Anschauung entbehrt. Die Beziehung des Ausdrucks auf den Gegenstand ist jetzt insofern unrealisiert, als sie in der bloßen Bedeutungsintention beschlossen ist. Der *Name* beispielsweise nennt unter allen Umständen seinen Gegenstand, nämlich sofern er ihn *meint*. Es hat aber bei der
[38] bloßen Meinung sein Bewenden, wenn der | Gegenstand nicht anschaulich dasteht und somit auch nicht als genannter (d. i. als gemeinter) dasteht. Indem sich die zunächst *leere* Bedeutungsintention erfüllt, realisiert sich die gegenständliche Beziehung, die Nennung wird eine aktuell bewußte Beziehung zwischen Namen und Genanntem.

Legen wir diese fundamentale Unterscheidung zwischen anschauungsleeren und erfüllten Bedeutungsintentionen zugrunde, so sind auch nach Abscheidung der sinnlichen Akte, in denen sich das Erscheinen des Ausdrucks als Wortlaut vollzieht, zweierlei Akte oder Aktrei-

hen zu unterscheiden: einerseits diejenigen, die dem Ausdruck *wesentlich* sind, wofern er überhaupt noch Ausdruck, d. i. sinnbelebter Wortlaut, sein soll. Diese Akte nennen wir die *bedeutungverleihenden Akte* oder auch *Bedeutungsintentionen*. Andererseits die Akte, die zwar dem Ausdruck als solchem außerwesentlich sind, dafür aber in der logisch fundamentalen Beziehung zu ihm stehen, daß sie seine Bedeutungsintention mit größerer oder geringerer Angemessenheit *erfüllen* (bestätigen, bekräftigen, illustrieren) und damit eben seine gegenständliche Beziehung aktualisieren. Diese Akte, welche sich in der Erkenntnis- oder Erfüllungseinheit mit den bedeutungverleihenden Akten verschmelzen, nennen wir *bedeutungerfüllende Akte*. Den kürzeren Ausdruck *Bedeutungserfüllung* dürfen wir nur da verwenden, wo die naheliegende Verwechslung mit dem *gesamten* Erlebnis, in dem eine Bedeutungsintention in dem korrelativen Akte Erfüllung findet, ausgeschlossen ist.

In der realisierten Beziehung des Ausdrucks zu seiner Gegenständlichkeit* eint sich der sinnbelebte Ausdruck mit den Akten der Bedeutungserfüllung. Der Wortlaut ist zunächst eins mit der Bedeutungsintention, und diese wieder eint sich (in derselben Weise, wie überhaupt Intentionen mit ihren Erfüllungen es tun) mit der betreffenden Bedeutungserfüllung. Unter *Ausdruck schlechthin* | befaßt man nun, wofern [39]
nicht von dem »bloßen« Ausdruck die Rede ist, in der Regel den *sinnbelebten* Ausdruck. Somit dürfte man eigentlich (wiewohl es öfters geschieht) nicht sagen, *der Ausdruck drücke seine Bedeutung* (die Intention) *aus*. Passender ist hier die andere Rede vom Ausdrücken, wonach der *erfüllende Akt* als der *durch den vollen Ausdruck ausgedrückte* erscheint; wie wenn es z. B. von einer Aussage heißt, sie gebe einer Wahrnehmung oder Einbildung Ausdruck.

Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß sowohl die bedeutungverleihenden als die bedeutungerfüllenden Akte, im Falle einer mitteilenden Rede, mit zur Kundgabe gehören können. Die ersteren bilden sogar den wesentlichsten Kern der Kundgabe. Gerade sie dem Hörenden kenntlich zu machen, muß vor allem das Interesse der

* Ich wähle öfters den unbestimmteren Ausdruck Gegenständlichkeit, weil es sich hier überall nicht bloß um Gegenstände im engeren Sinn, sondern auch um Sachverhalte, Merkmale, um unselbständige reale oder kategoriale Formen u. dgl. handelt. *[Hier und im folgenden Text stammen die mit * gekennzeichneten Anmerkungen von Husserl]*

mitteilenden Intention sein; nur dadurch, daß der Hörende sie dem Sprechenden einlegt, versteht er ihn.

[46] § 12. Fortsetzung: Die ausgedrückte Gegenständlichkeit.

Die Rede von dem, *was ein Ausdruck ausdrückt*, hat nach den bisherigen Betrachtungen bereits mehrere wesentlich verschiedene Bedeutungen. *Einerseits* bezieht sie sich auf die Kundgabe überhaupt und darin speziell auf die sinngebenden, zumal aber auch auf die sinnerfüllenden Akte (wofern solche überhaupt vorhanden sind). In einer Aussage z. B. geben wir unserem Urteil Ausdruck (wir geben es kund), aber auch Wahrnehmungen und sonstigen sinnerfüllenden, die Meinung der Aussage veranschaulichenden Akten. Auf der *anderen* Seite bezieht sich die fragliche Rede auf die »Inhalte« dieser Akte, und zwar zunächst auf die Bedeutungen, die ja oft genug als ausgedrückte bezeichnet werden.

Es ist zweifelhaft, ob die Beispielsanalysen des letzten Paragraphen auch nur zur vorläufigen Verständigung über den Begriff der Bedeutung hinreichen würden, wenn nicht sofort ein neuer Sinn des Ausgedrücktseins in vergleichende Erwägung gezogen würde. Die Termini *Bedeutung, Inhalt, Sachverhalt*, so wie alle verwandten sind mit so wirksamen Äquivokationen behaftet, daß unsere Intention, bei aller Vorsicht in der Ausdrucksweise, doch Mißdeutung erfahren könnte. Der jetzt zu erörternde dritte Sinn des Ausgedrücktseins betrifft die in der Bedeutung gemeinte und mittels ihrer ausgedrückte *Gegenständlichkeit*.

Jeder Ausdruck besagt nicht nur etwas, sondern er sagt auch *über* Etwas; er hat nicht nur seine Bedeutung, sondern er bezieht sich auch auf irgendwelche *Gegenstände*. Diese Beziehung ist für einen und denselben Ausdruck unter Umständen eine mehrfache. Niemals fällt aber der Gegenstand mit der Bedeutung zusammen. Natürlich gehören beide zum Ausdruck nur vermöge der ihm sinngebenden psychischen Akte; und wenn man in Hinsicht auf diese »Vorstellungen« zwischen »Inhalt« und »Gegenstand« unterscheidet, so ist damit dasselbe gemeint, was hinsichtlich des Ausdrucks als das, was er bedeutet oder »besagt«, und das, *worüber* er etwas sagt, unterschieden wird.[8]

[47] Die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Bedeutung (Inhalt) und Gegenstand wird klar, wenn wir uns durch Vergleichung von Beispielen überzeugen, daß mehrere Ausdrücke dieselbe Bedeutung

aber verschiedene Gegenstände, und wieder daß sie verschiedene Bedeutungen aber denselben Gegenstand haben können. Daneben bestehen selbstverständlich auch die Möglichkeiten, daß sie nach beiden Richtungen differieren, und wieder daß sie in beiden übereinstimmen. Das letztere ist der Fall der tautologischen Ausdrücke, z. B. der in verschiedenen Sprachen miteinander korrespondierenden Ausdrücke gleicher Bedeutung und Nennung. (*London, Londres; zwei, deux, duo usw.*).

Die klarsten Beispiele für die Sonderung von Bedeutung und gegenständlicher Beziehung bieten uns die Namen. Bei ihnen ist in der letzteren Hinsicht die Rede von der »Nennung« gebräuchlich. Zwei Namen können Verschiedenes bedeuten, aber dasselbe nennen. So z. B. *der Sieger von Jena – der Besiegte von Waterloo; das gleichseitige Dreieck – das gleichwinklige Dreieck*. Die ausgedrückte Bedeutung ist in den Paaren eine offenbar verschiedene, obwohl beiderseits derselbe Gegenstand gemeint ist. Ebenso verhält es sich bei Namen, die vermöge ihrer Unbestimmtheit einen »Umfang« haben. Die Ausdrücke *ein gleichseitiges Dreieck* und *ein gleichwinkliges Dreieck* haben dieselbe gegenständliche Beziehung, denselben Umfang möglicher Anwendung.

Es kann auch umgekehrt vorkommen, daß zwei Ausdrücke dieselbe Bedeutung aber verschiedene gegenständliche Beziehung haben. Der Ausdruck *ein Pferd* hat, in welchem Redezusammenhang er auch erscheint, dieselbe Bedeutung. Wenn wir aber einmal sagen *Bucephalus ist ein Pferd*, und das andere Mal *dieser Karrengaul ist ein Pferd*, so ist im Übergang von der einen zur anderen Aussage mit der sinngebenden Vorstellung offenbar eine Änderung vorgegangen. Ihr »Inhalt«, die Bedeutung des Ausdruckes *ein Pferd* ist zwar ungeändert geblieben, aber die gegenständliche Beziehung hat sich geändert. Mittels derselben | Bedeutung stellt der Ausdruck *ein Pferd* das eine Mal den Bucephalus, das andere Mal den Karrengaul vor. So verhält es sich mit allen universellen Namen, d. h. Namen, die einen Umfang haben. *Eins* ist ein Name von überall identischer Bedeutung, aber darum darf man doch nicht die verschiedenen Einsen in einer Rechnung identisch setzen; sie bedeuten alle dasselbe, aber sie differieren in ihrer gegenständlichen Beziehung. [48]

Anders verhält es sich mit den Eigennamen, sei es für individuelle oder generelle Objekte. Ein Wort wie *Sokrates* kann Verschiedenes nur dadurch nennen, daß es Verschiedenes bedeutet; mit anderen Worten, daß es äquivok wird. Wo immer das Wort in *einer* Bedeutung steht, nennt es auch *einen* Gegenstand. Ebenso Ausdrücke wie *die Zwei, die*

Röthe usw. Wir unterscheiden eben die *vieldeutigen* (äquivoken) von den *vielwertigen* (vielumfangenden, universellen) Namen.

Ähnliches gilt von allen anderen Ausdrucksformen, obschon bei ihnen die Rede von der gegenständlichen Beziehung, vermöge ihrer Mehrfältigkeit, einige Schwierigkeiten bietet. Betrachten wir z. B. die Aussagesätze der Form *S ist P*, so wird als Gegenstand der Aussage in der Regel der Subjektgegenstand, also derjenige angesehen, »von« dem ausgesagt wird. Es ist aber auch eine andere Auffassung möglich, welche die *ganze*, der Aussage zugehörige Sachlage als Analogon des im Namen genannten Gegenstandes faßt und ihn von der Bedeutung des Aussagesatzes unterscheidet. Tut man dies, so wird man Satzpaare der Art, wie *a ist größer als b* und *b ist kleiner als a* als Beispiele heranziehen. Die beiden Sätze sagen offenbar Verschiedenes aus. Sie sind nicht bloß grammatisch, sondern auch »gedanklich«, das ist eben nach ihrem Bedeutungsgehalt, verschieden. Sie drücken aber dieselbe Sachlage aus, dieselbe »Sache« wird in doppelter Weise prädikativ aufgefaßt und ausgesagt.[9] Ob wir nun die Rede vom Gegenstand der Aussage in dem einen oder anderen Sinne definieren (und jeder hat sein eigenes Recht), immer sind bedeutungsverschiedene Aussagen möglich, die sich auf denselben »Gegenstand« beziehen.

2. Unsinn und Widersinn

[326] Natürlich muß man die gesetzlichen Unverträglichkeiten, auf welche uns das Studium der Synkategorematika geführt hat,[1] wohl unterscheiden von jenen anderen, welche das Beispiel *ein rundes Viereck* illustriert. Man darf, wie wir in der Untersuchung I schon betont haben,* das Sinnlose (das Unsinnige) nicht zusammenwerfen mit dem Absurden (dem *Wider*sinnigen), welches die übertreibende Rede ebenfalls als sinnlos zu bezeichnen liebt, obschon es vielmehr ein Teilgebiet des Sinnvollen ausmacht. Die Verknüpfung *ein rundes Viereck* liefert wahrhaft eine einheitliche Bedeutung, die ihre Weise der »Existenz«, des Seins in der »Welt« der idealen Bedeutungen hat; aber es ist eine apodiktische Evidenz, daß der existierenden Bedeutung kein existierender Gegenstand entsprechen kann. Sagen wir hingegen *ein rundes*

* Vgl. oben Untersuchung I, § 15, S. 54 ff. sub. 3.

oder; ein Mensch und ist; u. dgl., so existieren gar keine Bedeutungen, welche diesen Verbindungen als ihr ausgedrückter Sinn entsprächen. Die zusammengeordneten Worte erregen zwar in uns die indirekte Vorstellung einer *gewissen* durch sie ausgedrückten einheitlichen Bedeutung; aber wir haben zugleich die apodiktische Evidenz, daß solch eine Bedeutung nicht existieren kann, daß so geartete und verknüpfte Bedeutungsteile in einer einheitlichen Bedeutung unverträglich sind. Diese indirekte Vorstellung selbst wird man nicht als die Bedeutung jener Wortkomplexionen in Anspruch nehmen wollen. In normaler Funktion | erweckt der Ausdruck seine Bedeutung; wo aber das Ver- [327]
ständnis unterbleibt, da wird er, etwa vermöge seiner sinnlichen Ähnlichkeit mit bedeutsamen, bzw. verstandenen Ausdrücken, die uneigentliche Vorstellung einer »gewissen« zugehörigen Bedeutung herbeiführen, während man die Bedeutung selbst gerade vermißt.

Der Unterschied der beiderseitigen Unverträglichkeiten ist also klar: Im *einen* Falle vertragen sich in der Einheit der Bedeutung gewisse Teilbedeutungen insofern nicht, als dadurch die Gegenständlichkeit, bzw. Wahrheit der ganzen Bedeutungen betroffen ist. Ein Gegenstand (z. B. ein Ding, ein Sachverhalt), in dem all das vereinigt ist, was die einheitliche Bedeutung vermöge der miteinander »unverträglichen« Bedeutungen als ihm einheitlich zukommend vorstellt, existiert nicht und kann überhaupt nicht existieren; aber die Bedeutung selbst existiert. Namen wie *hölzernes Eisen* und *rundes Viereck*, oder Sätze wie *alle Vierecke haben 5 Ecken*, das sind so ehrliche Namen, bzw. Sätze, wie irgendwelche. Im *anderen* Falle verträgt es die Möglichkeit der einheitlichen Bedeutung selbst nicht, daß gewisse Teilbedeutungen in ihr koexistieren. Wir besitzen dann nur eine indirekte, auf die Synthesis solcher Teilbedeutungen zu Einer Bedeutung abzielende Vorstellung und damit zugleich die Einsicht, daß solch einer Vorstellung nimmermehr ein Gegenstand entsprechen, d. h. daß eine Bedeutung von der Art, wie sie hier intendiert ist, nicht existieren kann. Das Unverträglichkeitsurteil geht hier auf Vorstellungen, dort auf Gegenstände, wo hier Vorstellungen von Vorstellungen, treten dort schlichte Vorstellungen in die Urteilseinheit ein.

Ihre *grammatische* Ausprägung finden die hier behandelten apriorischen Unverträglichkeiten und andererseits Verträglichkeiten, bzw. die ihnen zugehörigen Gesetzmäßigkeiten der Bedeutungsverknüpfung, wenigstens teilweise in den Regeln, welche die grammatische Ver-

knüpfung der Redeteile beherrschen. Fragen wir nach den Gründen, warum in unserer Sprache gewisse Verknüpfungen gestattet sind und
[328] andere verwehrt, so werden wir | allerdings zu einem sehr erheblichen Teil auf zufällige Sprachgewohnheiten und überhaupt auf Tatsächlichkeiten der bei einer Sprachgenossenschaft so, bei einer andern anders vollzogenen Sprachentwicklung hingewiesen. Zum andern Teil stoßen wir aber auf den wesentlichen Unterschied der selbständigen und unselbständigen Bedeutungen, sowie auf die innig damit zusammenhängenden apriorischen Gesetze der Bedeutungsverknüpfung und Bedeutungsverwandlung, Gesetze, die sich in jeder entwickelten Sprache in der grammatischen Formenlehre und in einer zugehörigen Klasse von grammatischen Unverträglichkeiten mehr oder minder deutlich bekunden müssen.

3. Spielbedeutungen

[68] Man muß sich durchaus klar machen, daß in weitesten Strecken nicht bloß lässigen und alltäglichen, sondern streng wissenschaftlichen Denkens die veranschaulichende Bildlichkeit eine geringe oder schlechterdings keine Rolle spielt, und daß wir im aktuellsten Sinn urteilen, schließen, überlegen und widerlegen können auf Grund von »bloß symbolischen« Vorstellungen.[1] Es ist eine sehr unangemessene Beschreibung dieser Sachlage, wenn man hier von einer *stellvertretenden Funktion der Zeichen* gesprochen hat, als ob die Zeichen selbst für irgendetwas surrogierten, und das Denkinteresse im symbolischen Denken den Zeichen selbst zugewendet wäre. In Wahrheit sind diese aber in keiner und auch nicht in stellvertretender Weise die Gegenstände der denkenden Betrachtung, vielmehr leben wir ganz und gar in dem bei allem Mangel an begleitender Anschauung nicht fehlenden Bedeutungs- bzw. Verständnisbewußtsein. Man muß sich gegenwärtig halten, daß symbolisches Denken ein Denken nur ist um des neuen »intentionalen« oder Aktcharakters willen, der das Unterscheidende des bedeutsamen Zeichens ausmacht, gegenüber dem »bloßen« Zeichen, das ist dem Wortlaut, der sich als physisches Objekt in den bloßen sinnlichen Vorstellungen konstituiert. Dieser Aktcharakter ist ein *deskriptiver* Zug im Erlebnis des anschauungslosen und doch verstandenen Zeichens.

Man wird gegen die hier gegebene Interpretation des symbolischen Denkens vielleicht einwenden, daß sie sich mit den sichersten Tatsachen in Widerstreit setze, die in der Analyse des *symbolisch-arithmetischen Denkens* hervortreten und von mir selbst an anderer Stelle (in der Philosophie der Arithmetik) betont worden seien. Im arithmetischen Denken surrogieren doch wirklich die bloßen Zeichen für die Begriffe. Die »*Theorie der Sachen* auf die *Theorie der Zeichen* zu reduzieren«, um es mit Lambert auszudrücken, ist die Leistung jeder Rechenkunst. Die arithmetischen Zeichen sind »so gewählt und zu solcher Voll-| ständigkeit gebracht, daß die Theorie, Kombination, Verwandlung [69] usw. der Zeichen statt dessen dienen kann, was sonst mit den Begriffen vorgenommen werden müßte.« *

Sieht man näher zu, so sind es aber nicht die Zeichen im bloßen Sinn *physischer* Objekte, deren Theorie, Kombination usw. uns das Geringste zu nützen vermöchte. Dergleichen fiele in die Sphäre der physischen Wissenschaft, bzw. Praxis, und nicht in die der Arithmetik. Die wahre Meinung der fraglichen Zeichen tritt hervor, wenn wir die beliebte Vergleichung der rechnerischen Operationen mit denen der geregelten *Spiele*, z. B. des Schachspiels, ins Auge fassen. Die Schachfiguren kommen im Spiel nicht als diese so und so geformten und gefärbten Dinge aus Elfenbein, Holz u. dgl. in Betracht. Was sie phänomenal und physisch konstituiert, ist ganz gleichgültig und kann nach Willkür wechseln. Zu Schachfiguren, d. i. zu Spielmarken des fraglichen Spiels, werden sie vielmehr durch die Spielregeln, welche ihnen ihre feste *Spielbedeutung* geben. Und so besitzen auch die arithmetischen Zeichen neben ihrer originären Bedeutung sozusagen ihre Spielbedeutung, welche sich nämlich orientiert nach dem Spiel der Rechenoperationen und seinen bekannten Rechenregeln. Nimmt man die arithmetischen Zeichen rein als Spielmarken im Sinne dieser Regeln, so führt die Lösung der Aufgaben des rechnerischen Spiels zu Zahlzeichen, bzw. Zahlformeln, deren Interpretation im Sinne der originären, und eigentlich arithmetischen Bedeutung zugleich die Lösung entsprechender arithmetischer Aufgaben darstellen.

Also *nicht mit bedeutungslosen Zeichen* operiert man in den Sphären des symbolisch-arithmetischen Denkens und Rechnens. Nicht sind es

* J. H. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 2. Bd., Leipzig 1764, § 23 u. 24, S. 16. (Lambert bezieht sich darin nicht ausdrücklich auf die Arithmetik.)

die »bloßen« Zeichen im Sinne der *physischen*, von aller Bedeutung losgerissenen Zeichen, welche für die ursprünglichen, mit arithmetischen Bedeutungen beseelten Zeichen surrogieren; vielmehr surrogieren für die *arithmetisch* bedeutsamen Zeichen dieselben, aber in einer gewissen
[70] *Operations-* | *oder Spielbedeutung* genommenen Zeichen. Ein System von natürlich und sozusagen unbewußt sich herausbildender Äquivokationen wird unendlich fruchtbar; die ungleich größere Denkarbeit, welche die originäre Begriffsreihe erfordert, wird durch die leichteren »symbolischen« Operationen erspart, welche sich in der parallelen Reihe der Spielbegriffe vollziehen.

Selbstverständlich muß man das logische Recht eines solchen Verfahrens begründen und seine Grenzen zuverlässig bestimmen; hier kam es nur darauf an, die Verwirrung zu beseitigen, in welche man durch die Verkennung dieses »rein symbolischen« Denkens der Mathematik leicht gerät. Versteht man den oben dargelegten Sinn der Rede von »bloßen Zeichen«, die in der Arithmetik als »Surrogate« für die Begriffe (bzw. für die mit ihren arithmetischen Bedeutungen begabten Zeichen) dienen, so ist es auch klar, daß der Hinweis auf die stellvertretende Funktion der arithmetischen Zeichen die Frage eigentlich gar nicht berührt, die uns hier beschäftigt; nämlich die Frage, ob ein ausdrückliches Denken ohne begleitende – illustrierende, exemplifizierende, evidentmachende – Anschauung möglich ist oder nicht. Symbolisches Denken, im Sinne eines derart anschauungslosen Denkens, und symbolisches Denken, im Sinne eines mit surrogierenden Operationsbegriffen sich vollziehenden Denkens, das sind verschiedene Dinge.

4. Okkasionelle Ausdrücke

[77] §24. Einleitung.

Im letzten Kapitel beschäftigten wir uns mit dem Akte des Bedeutens. In den Feststellungen des ersten Kapitels unterschieden wir aber vom Bedeuten als Akt, die Bedeutung selbst, die ideale Einheit gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Akte. Diese Unterscheidung, sowie die anderen mit ihr zusammenhängenden Unterscheidungen: zwischen ausgedrücktem Inhalt in subjektivem und objektivem Sinn und in letzterer Hinsicht zwischen Inhalt als Bedeutung und Inhalt als Nennung,

sind in unzähligen Fällen von zweifelloser Deutlichkeit. So bei allen Ausdrücken, die im Zusammenhang einer angemessen dargestellten wissenschaftlichen Theorie stehen. Daneben gibt es aber auch Fälle, wo es sich anders verhält. Sie erfordern besondere Aufmerksamkeit, weil sie die Tendenz haben, die gewonnenen Unterscheidungen wieder zu verwirren. Es sind die hinsichtlich der Bedeutung schwankenden und zumal die wesentlich okkasionellen und vagen | Ausdrücke, die hier [78] ernste Schwierigkeiten bieten. Die Lösung dieser Schwierigkeiten durch die Unterscheidung zwischen den schwankenden Akten des Bedeutens und den ideal-einheitlichen Bedeutungen, zwischen denen sie schwanken, ist das Thema des vorliegenden Kapitels.

§ 25. Deckungsverhältnisse zwischen den Inhalten der Kundgabe und der Nennung.

Ausdrücke können ebensowohl wie auf andere Gegenstände, auch auf die gegenwärtigen psychischen Erlebnisse des sich Äußernden Beziehung haben. Darnach zerfallen die Ausdrücke in solche, die das Gegenständliche, *das sie nennen* (oder überhaupt bezeichnen), *zugleich kundgeben*, und in solche, bei denen der *genannte* und der *kundgegebene Inhalt auseinandertreten*. Beispiele für die erste Klasse bieten die Frage-, Wunsch-, Befehlsätze; für die zweite Klasse die Aussagesätze, die sich auf äußere Dinge, auf vergangene eigene psychische Erlebnisse, auf mathematische Relationen u. dgl. beziehen. Spricht jemand den Wunsch aus *ich bitte um ein Glas Wasser*, so ist dies für den Hörenden ein Anzeichen für den Wunsch des Sprechenden. Zugleich ist dieser Wunsch aber auch Gegenstand der Aussage. Das Kundgegebene und Genannte kommt hier zur partiellen Deckung. Ich sage zur partiellen Deckung, denn offenbar reicht die Kundgebung weiter. Zu ihr gehört auch das Urteil, das in den Worten *ich bitte usw.* zum Ausdruck kommt. Ebenso verhält es sich natürlich auch bei Aussagen, die über das Vorstellen, Urteilen, Vermuten des Sprechenden etwas aussagen, also die Form haben *ich stelle mir vor, ich bin der Ansicht, ich urteile, ich vermute usw., daß...* Sogar der Fall totaler Deckung scheint im ersten Augenblick möglich, wie in dem Beispiel *die psychischen Erlebnisse, die ich in den jetzt eben geäußerten Worten kundgebe*, obschon die Interpretation dieses Beispiels bei näherem Zusehen nicht haltbar ist. Dage-

gen sind Kundgabe und ausgesagter Sachverhalt völlig disjunkt in Aussagen wie etwa $2 \times 2 = 4$. Dieser Satz besagt keineswegs dasselbe wie
[79] der andere: *ich urteile, daß* $2 \times 2 = 4$ *sei.* | Ja beide sind nicht einmal äquivalent; der eine kann wahr, der andere falsch sein.[1]

Allerdings ist zu bemerken, daß bei der *engeren* Fassung des Begriffs der Kundgabe (in dem früher begrenzten Sinne[2] die genannten Gegenstände der obigen Beispiele nicht mehr in den Bereich der kundgegebenen Erlebnisse fallen würden. Wer über seine augenblicklichen psychischen Erlebnisse aussagt, teilt ihr Vorhandensein durch ein Urteil mit. Nur dadurch, daß er dieses Urteil (des Inhalts nämlich, daß er dies oder jenes wünsche, hoffe usw.) kundgibt, wird er vom Hörenden als Wünschender, Hoffender usw. apperzipiert. Die Bedeutung einer solchen Aussage liegt in diesem Urteil, während die betreffenden inneren Erlebnisse zu den Gegenständen gehören, über die geurteilt wird. Rechnet man nun zur Kundgabe im engeren Sinne nur *die* angezeigten Erlebnisse, welche die Bedeutung des Ausdrucks in sich tragen, so bleiben die Inhalte der Kundgabe und der Nennung hier und überall gesondert.

§ 26. Wesentlich okkasionelle und objektive Ausdrücke.

Die Ausdrücke, welche auf den augenblicklichen Inhalt der Kundgebung eine nennende Beziehung haben, gehören zu dem weiteren Bestande von Ausdrücken, deren Bedeutung von Fall zu Fall wechselt. Aber dies geschieht in so eigentümlicher Weise, daß man Bedenken tragen wird, hier von Äquivokation zu sprechen. Dieselben Worte *ich wünsche dir Glück*, in welchen ich jetzt einem Wunsche Ausdruck gebe, können unzähligen anderen dienen, um Wünschen »desselben« Inhalts Ausdruck zu geben. Jedoch nicht bloß die Wünsche selbst sind von Fall zu Fall verschieden, sondern auch die Bedeutungen der Wunschaussagen. Einmal steht die Person *A* der Person *B* und das andere Mal die Person *M* der Person *N* gegenüber. Wünscht *A* dem *B* »dasselbe« wie *M* dem *N*, so ist der Sinn des Wunschsatzes, da er die Vorstellung der
[80] gegenüberstehenden Personen einschließt, ein | offenbar verschiedener. Diese Vieldeutigkeit ist aber eine ganz andere, als die etwa des Wortes *Hund*, welches einmal eine Art von Tieren, das andere Mal eine Art von Wagen (wie solche in Bergwerken üblich sind) bedeutet. Die Klasse vieldeutiger Ausdrücke, welche dieses letztere Beispiel vorstellig

macht, pflegt man vorzugsweise im Auge zu haben, wo von Äquivokation die Rede ist. Bei ihr ist die Vieldeutigkeit nicht geeignet, unsere Überzeugung von der Idealität und Objektivität der Bedeutung zu erschüttern. Es liegt ja auch in unserer Willkür, einen solchen Ausdruck auf *eine* Bedeutung zu beschränken, und jedenfalls wird die ideale Einheit einer jeden der verschiedenen Bedeutungen nicht durch den zufälligen Umstand berührt, daß sie gleichen Bezeichnungen anhängen. Wie verhält es sich aber mit den anderen Ausdrücken? Ist bei ihnen die identische Bedeutungseinheit, die wir uns sonst durch den Gegensatz zum Wechsel der Personen und ihrer Erlebnisse klar gemacht haben, noch festzuhalten, da jetzt die Bedeutungen gerade mit den Personen und ihren Erlebnissen wechseln sollen? Offenbar handelt es sich hier nicht um zufällige, sondern um unvermeidliche Vieldeutigkeiten, die durch keine künstliche Veranstaltung und Konvention aus den Sprachen zu entfernen wären.

Zur größeren Klarheit definieren wir folgende Unterscheidung zwischen *wesentlich subjektiven und okkasionellen* Ausdrücken auf der einen und *objektiven* Ausdrücken auf der anderen Seite. Der Einfachheit halber beschränken wir uns auf normal fungierende Ausdrücke.

Wir nennen einen Ausdruck *objektiv*, wenn er seine Bedeutung bloß durch seinen lautlichen Erscheinungsgehalt bindet bzw. binden kann, und daher zu verstehen ist, ohne daß es notwendig des Hinblickes auf die sich äußernde Person und auf die Umstände ihrer Äußerung bedürfte. Ein objektiver Ausdruck kann, und in verschiedener Weise, äquivok sein; er steht dann zu mehreren Bedeutungen in dem eben beschriebenen Verhältnis, wobei es von psychologischen Umständen (von der zufälligen Gedankenrichtung des Hörenden, von der schon im Abfluß befindlichen Rede-folge und den in ihr erregten Tendenzen u. dgl.) ab-|hängig ist, welche von diesen Bedeutungen er jeweils tat- [81]
sächlich erregt und bedeutet. Es mag sein, daß der Hinblick auf die redende Person und ihre Lage in dieser Beziehung ebenfalls förderlich wirkt. Aber es hängt von diesem Hinblick nicht in der Weise einer *conditio sine qua non* ab, ob das Wort überhaupt in einer dieser Bedeutungen verstanden werden *kann* oder nicht.

Auf der anderen Seite nennen wir wesentlich subjektiv und okkasionell oder kurzweg *wesentlich okkasionell* jeden Ausdruck, dem eine begrifflich-einheitliche Gruppe von möglichen Bedeutungen so zugehört, daß es ihm wesentlich ist, seine jeweils aktuelle Bedeutung nach

der Gelegenheit, nach der redenden Person und ihrer Lage zu orientieren. Erst im Hinblick auf die tatsächlichen Umstände der Äußerung kann sich hier für den Hörenden eine bestimmte unter den zusammengehörigen Bedeutungen überhaupt konstituieren. In der Vorstellung dieser Umstände und in ihrem geregelten Verhältnis zum Ausdruck selbst müssen also, da das Verständnis sich unter normalen Verhältnissen allzeit einstellt, für jedermann faßbare und hinreichend zuverlässige Anhaltspunkte liegen, welche den Hörenden auf die im gegebenen Fall gemeinte Bedeutung hinzulenken vermögen.

Zu den objektiven Ausdrücken gehören z. B. alle theoretischen, also diejenigen Ausdrücke, auf welchen sich Grundsätze und Lehrsätze, Beweise und Theorien der »abstrakten« Wissenschaften aufbauen. Auf das, was z. B. ein mathematischer Ausdruck bedeutet, haben die Umstände der aktuellen Rede nicht den leisesten Einfluß. Wir lesen und verstehen ihn, ohne überhaupt an einen Redenden zu denken. Ganz anders verhält es sich mit den Ausdrücken, welche den praktischen Bedürfnissen des gemeinen Lebens dienen, sowie auch mit den Ausdrükken, welche in den Wissenschaften zur Vorbereitung der theoretischen Ergebnisse mithelfen. Ich meine in letzterer Hinsicht die Ausdrücke, durch welche der Forscher seine eigenen Denktätigkeiten begleitet oder
[82] anderen von seinen Erwägungen und Be-|strebungen, von seinen methodischen Veranstaltungen und vorläufigen Überzeugungen Kunde gibt.

Schon jeder Ausdruck, welcher ein *Personalpronomen* enthält, entbehrt eines objektiven Sinnes. Das Wort *ich* nennt von Fall zu Fall eine andere Person, und es tut dies mittels immer neuer Bedeutung. Welches jeweilig seine Bedeutung ist, kann nur aus der lebendigen Rede und den zu ihr gehörenden, anschaulichen Umständen entnommen werden. Lesen wir das Wort, ohne zu wissen, wer es geschrieben hat, so haben wir, wenn nicht ein bedeutungsloses, so zum mindesten ein seiner normalen Bedeutung entfremdetes Wort. Allerdings mutet es sich dann anders an als eine beliebige Arabeske; wir wissen, daß es ein Wort ist, und zwar ein Wort, mit dem der jeweilig Redende sich selbst bezeichnet. Aber die so angeregte begriffliche Vorstellung ist nicht die Bedeutung des Wortes *ich*. Sonst dürften wir ja für *ich* einfach substituieren *der jeweilig Redende, der sich selbst bezeichnet*. Offenbar würde die Substitution nicht bloß zu ungewohnten, sondern zu bedeutungsverschiedenen Ausdrücken führen. Z. B. wenn wir anstatt *ich bin erfreut* sagen wollten

der jeweilig sich selbst bezeichnende Redende ist erfreut. Es ist die allgemeine *Bedeutungsfunktion* des Wortes *ich*, den jeweilig Redenden zu bezeichnen, aber der Begriff, durch den wir diese Funktion ausdrükken, ist nicht der Begriff, der unmittelbar und selbst seine Bedeutung ausmacht.

In der einsamen Rede vollzieht sich die Bedeutung des *ich* wesentlich in der unmittelbaren Vorstellung der eigenen Persönlichkeit, und darin liegt also auch die Bedeutung des Wortes in der kommunikativen Rede. Jeder Redende hat seine Ichvorstellung (und damit seinen Individualbegriff von *ich*), und darum ist bei jedem die Bedeutung des Wortes eine andere. Da aber jeder, wo er von sich selbst spricht, *ich* sagt, so besitzt das Wort den Charakter eines allgemein wirksamen Anzeichens für diese Tatsache. Mittels dieser *Anzeige* kommt für den Hörenden das Verständnis der Bedeutung zustande, er faßt nun die ihm anschaulich gegenüberstehende Person nicht bloß als die redende auf, | sondern [83]
auch als den unmittelbaren Gegenstand ihrer Rede. Das Wort *ich* hat an sich nicht die Kraft, direkt die besondere Ichvorstellung zu erwecken, die seine Bedeutung in der betreffenden Rede bestimmt. Es wirkt nicht so wie das Wort *Löwe*, welches die Löwenvorstellung an und für sich zu erwecken vermag. Vielmehr vermittelt bei ihm eine anzeigende Funktion, welche dem Hörenden gleichsam zuruft: dein Gegenüber meint sich selbst.

Doch wir müssen hier noch eine Ergänzung beifügen. Genau besehen, wird man die Sache nicht so auffassen dürfen, als ob die unmittelbare Vorstellung von der sprechenden Person die volle und ganze Bedeutung des Wortes *ich* in sich fasse. Sicherlich können wir dieses Wort nicht als ein Äquivokum ansehen, dessen Bedeutungen mit denjenigen aller möglichen Eigennamen von Personen zu identifizieren seien. Es gehört offenbar auch die Vorstellung des Sich-selbst-meinens und des darin liegenden Hindeutens auf die direkte Individualvorstellung von der redenden Person in *gewisser* Weise mit zur Bedeutung des Wortes. In eigentümlicher Form sind hier, so werden wir wohl zugestehen müssen, zwei Bedeutungen aufeinander gebaut. Die eine, auf die allgemeine Funktion bezügliche, ist mit dem Worte derart verknüpft, daß sich im aktuellen Vorstellen eine anzeigende Funktion vollziehen kann; diese ihrerseits kommt nun der anderen, singulären Vorstellung zugute und macht deren Gegenstand, zugleich in der Weise der Subsumption, als das *hic et nunc* Gemeinte kenntlich. Die erstere Bedeutung könnten wir

daher als *anzeigende*, die zweite als die *angezeigte* Bedeutung bezeichnen.*

Was für die Personalpronomina gilt, das gilt natürlich auch für die Demonstrativa. Sagt jemand *dies*, so erweckt er im Hörenden nicht direkt die Vorstellung dessen, was er meint, sondern zunächst die Vorstellung, bzw. Überzeugung, daß er etwas in seinem Anschauungs-
[84] oder Denkbereich Liegendes meine, | auf das er den Hörenden hinweisen wolle. Unter den konkreten Umständen der Rede wird dieser Gedanke zur ausreichenden Richtschnur für das, was wirklich gemeint ist. Das vereinzelt gelesene *dies* entbehrt wieder seiner eigentlichen Bedeutung, und verstanden wird es nur insofern, als es den Begriff seiner hinweisenden Funktion (das was wir die anzeigende Bedeutung des Wortes nennen) erregt. Die volle und wirkliche Bedeutung aber kann sich in jedem Falle seiner normalen Funktion nur auf Grund der sich zudrängenden Vorstellung dessen entfalten, worauf es sich gegenständlich bezieht.

Allerdings ist zu bemerken, daß das Demonstrativum vielfach in einer Weise fungiert, die wir als gleichwertig mit einer objektiven in Anspruch nehmen können. Ein *dies* im mathematischen Zusammenhang weist auf ein in begrifflich fester Weise so und so Bestimmtes hin, das als so Gemeintes verstanden wird, ohne daß es irgendwelcher Rücksicht auf die aktuelle Äußerung bedürfte. So z. B. wenn die mathematische Darstellung, nach ausdrücklicher Nennung eines Satzes, fortfährt: *dies folgt daraus, daß*... Hier könnte für das *dies* ohne erhebliche Sinnesänderung der betreffende Satz selbst substituiert werden, und das versteht sich aus dem objektiven Sinn der Darstellung selbst. Auf ihren durchgehenden Zusammenhang muß allerdings geachtet werden, da nicht die intendierte Bedeutung, sondern nur der Gedanke der Hinweisung dem Demonstrativum an und für sich zugehört. Die Vermittlung durch eine anzeigende Bedeutung dient hier nur der Kürze und der leichteren Regierung des Hauptzuges der gedanklichen Intentionen. Offenbar läßt sich dasselbe aber nicht von den gewöhnlichen Fällen sagen, wo das hinweisende *dies* und ähnliche Formen, etwa das dem Sprechenden gegenüberstehende Haus, den vor ihm auffliegenden Vogel u. dgl. meinen. Hier muß die (von Fall zu Fall wechselnde) individu-

* Vgl. die auf die weitere Klärung dieser Unterscheidung bezüglichen Ausführungen in der Untersuchung VI, § 5.

elle Anschauung supponieren, es genügt nicht der Rückblick auf die zuvor geäußerten objektiven Gedanken.

In die Sphäre der wesentlich okkasionellen Ausdrücke gehören ferner die auf das Subjekt bezogenen Bestimmungen *hier*, | *dort, oben,* [85] *unten,* bzw. *jetzt, gestern, morgen, nachher* usw. *Hier* bezeichnet, um noch ein letztes Beispiel durchzudenken, die vag umgrenzte räumliche Umgebung des Redenden. Wer das Wort gebraucht, meint seinen Ort auf Grund der anschaulichen Vorstellung und Setzung seiner Person mit ihrer Örtlichkeit. Diese wechselt von Fall zu Fall und wechselt wieder von Person zu Person, während doch eine jede *hier* sagen kann. Es ist wieder die allgemeine Funktion des Wortes, die räumliche Umgebung der redenden Person zu nennen, und zwar so, daß sich die eigentliche Bedeutung des Wortes erst auf Grund der jeweiligen Vorstellung dieses Ortes konstituiert. Nach einem Teil ist die Bedeutung allerdings eine allgemein begriffliche, sofern *hier* überall einen Ort als solchen benennt; aber an dieses Allgemeine schließt sich, von Fall zu Fall wechselnd, die direkte Ortsvorstellung, die unter den gegebenen Umständen der Rede durch diese anzeigende begriffliche Vorstellung des *hier* verständlich pointiert und ihr untergeordnet wird.

Der wesentlich okkasionelle Charakter überträgt sich natürlich auf alle Ausdrücke, welche diese und ähnliche Vorstellungen als Teile enthalten, und dies befaßt alle die mannigfaltigen Redeformen, in welchen der Redende irgendetwas ihn selbst Betreffendes oder durch Beziehung zu ihm selbst Gedachtes zu normalem Ausdruck bringt. Also die sämtlichen Ausdrücke für Wahrnehmungen, Überzeugungen, Bedenken, Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen, Befehle usw. Auch alle Verbindungen mit dem *bestimmten Artikel*, in welchen dieser auf Individuelles, nur durch Klassen- oder Beschaffenheitsbegriffe Bestimmtes bezogen wird, gehören hierher. Wenn wir Deutschen von *dem* Kaiser sprechen, so meinen wir natürlich den gegenwärtigen deutschen Kaiser. Wenn wir am Abend *die* Lampe verlangen, so meint jeder seine eigene.

[...]

[89] § 28. Das Schwanken der Bedeutungen als Schwanken des Bedeutens.

Wir haben verschiedene Klassen von Ausdrücken kennen gelernt, die in ihrer Bedeutung wechseln und sämtlich insofern subjektiv und gelegenheitlich sind, als die zufälligen Umstände der Rede auf diesen Wechsel Einfluß üben. Ihnen standen jeweils andere Ausdrücke gegenüber, die in einem entsprechend weiten Sinne objektiv und fest sind, sofern ihre Bedeutung normalerweise von aller Schwankung frei ist. Nehmen wir dieses Freisein von aller Schwankung ganz strenge, so stehen auf dieser Seite nur die exakten Ausdrücke, auf der anderen die vagen und zudem noch aus verschiedenen anderen Gründen gelegentlich wechselnden Ausdrücke.

Es ist nun aber die Frage zu erwägen, ob diese wichtigen Tatsachen der Bedeutungsschwankung geeignet sind, unsere Auffassung der Bedeutungen als idealer (und somit starrer) Einheiten zu erschüttern, oder hinsichtlich der Allgemeinheit wesentlich einzuschränken. Zumal die vieldeutigen Ausdrücke, die wir oben als *wesentlich* subjektiv oder okkasionell bezeichnet haben, und desgleichen die Unterschiede der vagen und exakten Ausdrücke könnten uns in dieser Hinsicht zweifelhaft stimmen. Zerfallen also die Bedeutungen selbst in objektive und subjektive, in feste und gelegenheitlich wechselnde, und ist der Unterschied, wie es zunächst scheinen möchte, nur mit anderen Worten so zu fassen, daß die einen in der Weise fester Spezies ideale Einheiten darstellen, welche vom Fluß des subjektiven Vorstellens und Denkens unberührt bleiben; während die anderen im Fluß der subjektiven psychischen Erlebnisse untertauchen und als vorübergehende Ereignisse bald da sind und bald nicht?

[90] Man wird entscheiden müssen, daß eine solche Auffassung untriftig wäre. Der Inhalt, welchen der subjektive, seine Bedeutung nach der Gelegenheit orientierende Ausdruck im bestimmten Falle meint, ist genau in dem Sinne eine ideal einheitliche Bedeutung, wie der Inhalt eines festen Ausdruckes. Dies zeigt klärlich der Umstand, daß, *ideal* gesprochen, jeder subjektive Ausdruck, bei identischer Festhaltung der ihm augenblicklich zukommenden Bedeutungsintention, durch objektive Ausdrücke ersetzbar ist.

Freilich müssen wir dabei zugestehen, daß diese Ersetzbarkeit nicht nur aus Gründen des praktischen Bedürfnisses, etwa wegen ihrer Um-

ständlichkeit, unterbleibt, sondern daß sie in weitestem Ausmaße faktisch nicht ausführbar ist und sogar für immer unausführbar bleiben wird.

In der Tat ist es klar, daß unsere Behauptung, es ließe sich jeder subjektive Ausdruck durch einen objektiven ersetzen, im Grunde nichts anderes besagt, als die *Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*. Alles, was ist, ist »an sich« erkennbar, und sein Sein ist inhaltlich bestimmtes Sein, das sich dokumentiert in den und den »Wahrheiten an sich«.[3] Was ist, hat seine an sich fest bestimmten Beschaffenheiten und Verhältnisse, und ist es reales Sein im Sinne der dinglichen Natur, seine fest bestimmte Ausbreitung und Stellung in Raum und Zeit, seine fest bestimmten Weisen der Verharrung und Veränderung. Was aber in sich fest bestimmt ist, das muß sich objektiv bestimmen lassen, und was sich objektiv bestimmen läßt, das läßt sich, ideal gesprochen, in fest bestimmten Wortbedeutungen ausdrücken. Dem Sein an sich entsprechen die Wahrheiten an sich und diesen wieder die festen und eindeutigen Aussagen an sich. Allerdings, um sie überall wirklich aussagen zu können, bedarf es nicht bloß der nötigen Zahl wohlunterschiedener *Wortzeichen*, sondern vor allem der entsprechenden Zahl von exakt bedeutsamen *Ausdrücken* – dies Wort im vollen Sinne genommen. Es bedarf der Fähigkeit, alle diese Ausdrücke, also die Ausdrücke für alle theoretisch in Frage kommenden | Bedeutungen, zu bilden und in Be- [91]
ziehung auf diese ihre Bedeutungen mit Evidenz zu identifizieren, bzw. zu unterscheiden.

Aber von diesem Ideal sind wir unendlich weit entfernt. Man denke nur an die Mangelhaftigkeit der Zeit- und Ortsbestimmungen, an unsere Unfähigkeit, sie anders als durch Relation zu bereits vorgegebenen individuellen Existenzen zu bestimmen, während diese selbst einer exakten, durch keinerlei Verwendung wesentlich subjektiv bedeutsamer Ausdrücke getrübten Bestimmung unzugänglich sind. Man streiche die wesentlich okkasionellen Worte aus unserer Sprache heraus und versuche irgendein subjektives Erlebnis in eindeutiger und objektiv fester Weise zu beschreiben. Jeder Versuch ist offenbar vergeblich.

Gleichwohl ist soviel klar, daß, in sich betrachtet, zwischen Bedeutungen und Bedeutungen kein wesentlicher Unterschied besteht. Die tatsächlichen Wortbedeutungen sind schwankend, im Laufe derselben Gedankenfolge oft wechselnd; und zum großen Teil sind sie ihrer Natur nach durch die Gelegenheit bestimmt. Aber genau besehen, ist das

Schwanken der Bedeutungen eigentlich ein *Schwanken des Bedeutens*. Das heißt, es schwanken die subjektiven Akte, welche den Ausdrücken Bedeutung verleihen, und sie verändern sich hierbei nicht bloß individuell, sondern zumal auch nach den spezifischen Charakteren, in welchen ihre Bedeutung liegt. Nicht aber verändern sich die Bedeutungen selbst, ja diese Rede ist geradezu eine widersinnige, vorausgesetzt, daß wir dabei bleiben, wie bei den univoken und objektiv festen, so bei den äquivoken und subjektiv getrübten Ausdrücken, unter Bedeutungen ideale Einheiten zu verstehen. Dies aber verlangt nicht nur die nach den festen Ausdrücken orientierte, normale Rede von der *einen* Bedeutung, welche identisch dieselbe sei, wer immer denselben Ausdruck äußern mag, sondern vor allem verlangt es der leitende Zweck unserer Analysen.

5. Lockes allgemeines Dreieck

[133] Diese Irrtümer rächen sich durch die Absurditäten, in welchen sie den großen Denker im Beispiel der allgemeinen Idee eines Dreiecks verwikkeln. Diese Idee ist die Idee *eines* Dreiecks, welches weder rechtwinklig noch spitzwinklig ist usw. So kann es freilich leicht scheinen, wenn man die allgemeine Idee des Dreiecks zunächst als die allgemeine Bedeutung des Namens faßt, und ihr dann die anschauliche Sondervorstellung, bzw. das anschauliche Sonderdasein der zugehörigen Merkmalskomplexion im Bewußtsein unterschiebt. Nun hätten wir ein inneres Bild, welches Dreieck ist und nichts weiter; die Gattungsmerkmale losgetrennt von den spezifischen Differenzen und zu einer psychischen Realität verselbständigt.

Daß diese Auffassung nicht nur falsch, sondern widersinnig ist, braucht kaum gesagt zu werden. Die Unabtrennbarkeit des Allgemeinen, bzw. seine Unrealisierbarkeit gilt *a priori*, sie gründet im Wesen der Gattung als solcher. Mit Beziehung auf das Exempel wird man vielleicht eindrucksvoller sagen: Die Geometrie beweist *a priori* auf Grund der Definition des Dreiecks, daß jedes Dreieck entweder spitzwinklig oder stumpfwinklig oder rechtwinklig ist usw. Und sie kennt keinen Unterschied zwischen Dreiecken der »Wirklichkeit« und Dreiecken der »Idee«, d. i. Dreiecken, die als Bilder im Geiste schweben. Was *a priori* unverträglich ist, ist es schlechthin, also auch im Bilde. Das ad-

äquate Bild eines Dreiecks ist selbst ein Dreieck. So täuscht sich Locke, wenn er die ausdrückliche Anerkennung der evidenten Nichtexistenz eines realen allgemeinen Dreiecks mit dessen Existenz in der Vorstellung glaubt verbinden zu können. Er übersieht, daß psychisches Sein auch reales Sein ist, und daß, wenn man Vorgestellt-sein und Wirklichsein gegenüber stellt, damit nicht auf den Gegensatz von Psychischem und Außerpsychischem abgezielt ist und abgezielt sein darf, sondern auf den Gegensatz zwischen Vorgestelltem in dem Sinne von bloß *Gemeintem*, und *Wahrem* in dem Sinne von dem der Meinung Entsprechenden. Gemeint-sein heißt aber nicht Psychisch-real-sein.

Vor allem hätte sich Locke auch sagen müssen: Ein Dreieck ist etwas, [134]
das Dreieckigkeit hat. Die Dreieckigkeit ist aber nicht selbst etwas, das Dreieckigkeit hat. Die allgemeine Idee vom Dreieck, als Idee der Dreieckigkeit, ist also Idee von dem, was von jedem Dreieck als solchem gehabt wird; nicht ist sie aber die Idee von *einem* Dreieck selbst. Nennt man die allgemeine Bedeutung *Begriff*, das Attribut selbst *Begriffsinhalt*, jedes Subjekt zu diesem Attribut *Begriffsgegenstand*, so kann man dies auch so ausdrücken: Es ist absurd, den Begriffsinhalt zugleich als Begriffsgegenstand zu fassen, oder den Begriffsinhalt dem Begriffsumfang einzuordnen.

Man bemerkt übrigens, daß Locke die Absurditäten noch häuft, indem er das allgemeine Dreieck nicht nur als ein Dreieck faßt, welches aller spezifischen Differenzen bar ist, sondern auch als ein Dreieck, das sie *alle zugleich vereinigt*, also dem Inhalt des Dreiecksbegriffs den Umfang der ihn einteilenden Arten unterschiebt. Dies ist aber bei Locke nur ein ganz vorübergehender Lapsus. Jedenfalls bieten, wie ersichtlich, die »Schwierigkeiten« der allgemeinen Bedeutungen keinen Anlaß zu ernstlichen Klagen über die »Unvollkommenheit« des menschlichen Geistes.

[...]

III. INTENTION

»Die äußere Wahrnehmung ist eine beständige Prätention, etwas zu leisten, was sie ihrem eigenen Wesen nach zu leisten außerstande ist. Also gewissermaßen, ein Widerspruch gehört zu ihrem Wesen.« (Hua XI, S. 3)

1. Intentionale Erlebnisse

[366] § 10. Deskriptive Charakteristik der Akte als »intentionaler« Erlebnisse.

Doch es ist an der Zeit, das Wesen der Brentanoschen Klassenabgrenzung, also das Wesen des Begriffes Bewußtsein im Sinne von *psychischem Akt* zu bestimmen. Von dem oben erwähnten klassifikatorischen Interesse geleitet, führt Brentano selbst die bezügliche Untersuchung in der Form einer wechselseitigen Abscheidung der zwei von ihm angenommenen Hauptklassen von »Phänomenen«, der psychischen und physischen. Er gewinnt sechs Bestimmungen, von welchen für uns von vornherein nur zwei in Betracht kommen können, da bei allen übrigen gewisse täuschende Äquivokationen, welche die Brentanoschen Begriffe von Phänomen, speziell von physischen Phänomenen, dann von innerer und äußerer Wahrnehmung zu unhaltbaren machen, in destruktiver Weise mitspielen.

Von den beiden bevorzugten Bestimmungen zeigt die eine direkt das *Wesen* der psychischen Phänomene oder Akte auf. Es drängt sich an beliebigen Beispielen unverkennbar entgegen. In der Wahrnehmung wird etwas wahrgenommen, in der Bildvorstellung etwas bildlich vorgestellt, in der Aussage etwas ausgesagt, in der Liebe etwas geliebt, im Hasse etwas gehaßt, im Begehren etwas begehrt usw. Das Gemeinsame, das an solchen Beispielen zu erfassen ist, hat Brentano im Auge, wenn er sagt: »Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale)

Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter | hier nicht eine Realität [367] zu verstehen ist) oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise«.* Diese »Weise der Beziehung des Bewußtseins auf einen Inhalt« (wie Brentano sich an anderen Stellen öfters ausdrückt) ist in der Vorstellung eben die vorstellende, im Urteil die urteilende usw. Bekanntlich gründet sich Brentanos Klassifikationsversuch der psychischen Phänomene in Vorstellungen, Urteile und Gemütsbewegungen (»Phänomene der Liebe und des Hasses«) auf diese Beziehungsweise, von welcher Brentano eben drei grundverschiedene (sich eventuell mannigfach spezifizierende) Arten unterscheidet. [...]

§ 11. Abwehrung terminologisch nahegelegter Mißdeutungen: [370] a) Das »mentale« oder »immanente« Objekt.

Während wir Brentanos wesentliche Bestimmung festhalten, nötigen uns die angedeuteten Abweichungen von seinen Überzeugungen, seine Terminologie abzulehnen. Wir werden gut daran tun, weder von psychischen Phänomenen, noch überhaupt von Phänomenen zu sprechen, wo es sich um die Erlebnisse der in Rede stehenden Klasse handelt. Das erstere hat nur Berechtigung auf dem Standpunkt Brentanos, wonach mit dieser Klasse (der Hauptsache nach) das Forschungsgebiet der Psychologie umgrenzt sein soll, während auf dem unseren alle Erlebnisse überhaupt in dieser Hinsicht gleichberechtigt sind. Was aber den Terminus Phänomen anbelangt, so ist er nicht nur mit sehr nachteiligen Vieldeutigkeiten behaftet, sondern imputiert auch | eine sehr zweifel- [371] hafte theoretische Überzeugung, die wir bei Brentano ausdrücklich hingestellt finden, nämlich daß jedes intentionale Erlebnis eben Phänomen ist. Da Phänomen in der vorwiegenden und auch von Brentano angenommenen Rede einen erscheinenden Gegenstand als solchen bezeichnet, so liegt darin, daß jedes intentionale Erlebnis nicht nur auf Gegenstände Beziehung hat, sondern selbst ein Gegenstand gewisser

* F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1. Bd., Leipzig, S. 115 [1. Bd., Hamburg 1973, s. 124 f.]

intentionaler Erlebnisse ist; zumal denkt man hierbei an diejenigen Erlebnisse, die uns etwas im speziellsten Sinne zur Erscheinung bringen, nämlich an Wahrnehmungen: »Jedes psychische Phänomen ist Gegenstand des inneren Bewußtseins«. Wir haben aber schon gesagt, daß wir ernstlich Bedenken tragen, diesem Satze zuzustimmen.

Weitere Einwände treffen die Ausdrücke, welche Brentano parallel mit dem Terminus psychisches Phänomen oder die er in umschreibender Weise verwendet, und die auch sonst gebräuchlich sind. Es ist jedenfalls sehr bedenklich und oft genug irreführend, davon zu sprechen, daß die wahrgenommenen, phantasierten, beurteilten, gewünschten Gegenstände usw. (beziehungsweise in wahrnehmender, vorstellender Weise usf.) »*ins Bewußtsein treten*«, oder umgekehrt, daß »*das Bewußtsein*« (oder »*das Ich*«) zu *ihnen* in dieser oder jener Weise »*in Beziehung trete*«, daß sie in dieser oder jener Weise, »*ins Bewußtsein aufgenommen werden*« usw.; ebenso aber auch davon zu sprechen, daß die intentionalen Erlebnisse, »*etwas als Objekt in sich enthalten*« u. dgl.* Derartige Ausdrücke legen *zwei Mißdeutungen* nahe; *erstens*, daß es sich um einen realen Vorgang oder ein reales sich Beziehen handle, das sich zwischen dem Bewußtsein oder Ich und der »bewußten« Sache abspiele; *zweitens*, daß es sich um ein Verhältnis zwischen zwei gleicherweise im Bewußtsein reell zu findenden Sachen, Akt und intentionales Objekt, handle, um so etwas wie eine Ineinanderschachtelung
[372] eines psychischen Inhalts in den anderen. | Wird sich die Rede von einer *Beziehung* hier nicht vermeiden lassen, so müssen doch die Ausdrücke vermieden werden, welche zur Mißdeutung des Verhältnisses, als eines psychologisch-realen, bzw. dem reellen Inhalt des Erlebnisses zugehörigen, förmlich einladen.

Erwägen wir des näheren zunächst die *zweit*genannte Mißdeutung. Ganz besonders empfohlen wird sie auch durch den Ausdruck *immanente Gegenständlichkeit* zur Bezeichnung der wesentlichen Eigentümlichkeit der intentionalen Erlebnisse, und ebenso durch die gleichbedeutenden scholastischen Ausdrücke *intentionale* oder *mentale Inexistenz* eines Gegenstandes. Die intentionalen Erlebnisse haben das Eigentümliche, sich auf vorgestellte Gegenstände in verschiedener Weise zu beziehen. Das tun sie eben im Sinne der *Intention*. Ein Gegen-

* F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1. Bd., a. a. O., S. 266, 267, 295 u. ö. [2. Bd., Hamburg 1971, S. 38, 39, 69f.]

stand ist in ihnen »*gemeint*«,* auf ihn ist »abgezielt«, und zwar in der Weise der Vorstellung oder zugleich der Beurteilung usw. Darin liegt aber nichts anderes, als daß eben gewisse Erlebnisse präsent sind, welche einen Charakter der Intention haben und speziell der vorstellenden, urteilenden, begehrenden Intention usw. Es sind (von gewissen Ausnahmefällen sehen wir hier ab) nicht zwei Sachen erlebnismäßig präsent, es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis, das sich auf ihn richtet; es sind auch nicht zwei Sachen in dem Sinne, wie Teil und umfassenderes Ganzes, sondern nur Eines ist präsent, das intentionale Erlebnis, dessen wesentlicher deskriptiver Charakter eben die bezügliche Intention ist. Je nach ihrer spezifischen Besonderung macht sie das diesen Gegenstand Vorstellen oder das ihn Beurteilen usw. voll und allein aus. Ist dieses Erlebnis präsent, so ist *eo ipso*, das liegt, betone ich, an seinem eigenen *Wesen*, die intentionale »Beziehung auf einen Gegenstand« vollzogen, *eo ipso* ist ein Gegenstand »intentional gegenwärtig«; denn das eine und andere besagt genau dasselbe. Und natürlich kann | solch ein Erlebnis im Bewußtsein [373] vorhanden sein mit dieser seiner Intention, ohne daß der Gegenstand überhaupt existiert und vielleicht gar existieren kann; der Gegenstand ist gemeint, d. h. das ihn Meinen ist Erlebnis; aber er ist dann bloß vermeint und in Wahrheit nichts.

Stelle ich den Gott *Jupiter* vor, so ist dieser Gott vorgestellter Gegenstand, er ist in meinem Akte »immanent gegenwärtig«, hat in ihm »mentale Inexistenz«, und wie die in eigentlicher Interpretation verkehrten Redeweisen sonst lauten mögen. Ich stelle den Gott Jupiter vor, das heißt, ich habe ein gewisses Vorstellungserlebnis, in meinem Bewußtsein vollzieht sich das den-Gott-Jupiter-Vorstellen. Man mag dieses intentionale Erlebnis in deskriptiver Analyse zergliedern, wie man will, so etwas wie der Gott Jupiter kann man darin natürlich nicht finden; der »immanente«, »mentale« Gegenstand gehört also nicht zum deskriptiven (reellen) Bestande des Erlebnisses, er ist also in Wahrheit gar nicht immanent oder mental. Er ist freilich auch nicht *extra mentem*, er ist überhaupt nicht. Aber das hindert nicht, daß jenes den-Gott-Jupiter-Vorstellen wirklich ist, ein so geartetes Erlebnis, eine so bestimmte Weise des Zumuteseins, daß, wer es in sich erfährt, mit Recht

* Das auszeichnende Aufmerken, Bemerken ist hier *nicht* in den Wortsinn des »Meinens« der »Intention« aufgenommen. Vgl. weiter unten § 13.

sagen kann, er stelle sich jenen mythischen Götterkönig vor, von dem dies und jenes gefabelt werde. Existiert andererseits der intendierte Gegenstand, so braucht in phänomenologischer Hinsicht nichts geändert zu sein. Für das Bewußtsein ist das Gegebene ein wesentlich Gleiches, ob der vorgestellte Gegenstand existiert, oder ob er fingiert und vielleicht gar widersinnig ist. *Jupiter* stelle ich nicht anders vor als *Bismarck*, den *Babylonischen Turm* nicht anders als den *Kölner Dom*, ein *regelmäßiges Tausendeck* nicht anders als einen *regelmäßigen Tausendflächner*.

[374] Sind die sogenannten immanenten Inhalte vielmehr bloß *intentionale* (intendierte), so sind andererseits die *wahrhaft immanenten Inhalte*, die zum reellen Bestande der intentionalen Erlebnisse gehörigen, *nicht intentional*: sie bauen den Akt auf, ermöglichen als die notwendigen Anhaltspunkte die Intention, aber sie sind nicht selbst intendiert, sie sind nicht die Gegenstände, die im Akt vorgestellt sind. Ich sehe nicht Farbenempfindungen, sondern gefärbte Dinge, ich höre nicht Tonempfindungen, sondern das Lied der Sängerin usw.*

Und was von den Vorstellungen gilt, gilt auch von den auf sie gebauten sonstigen intentionalen Erlebnissen. Sich ein Objekt, z. B. das *Berliner Schloß*, vorstellen, das ist, sagten wir, eine deskriptiv so und so bestimmte Art des Zumuteseins. Über dieses Schloß *urteilen*, sich an seiner architektonischen Schönheit *freuen*, oder den *Wunsch* hegen, dies tun zu können, u. dgl., das sind neue Erlebnisse, phänomenologisch in neuer Weise charakterisiert. Alle haben sie das Gemeinsame, daß sie Weisen der gegenständlichen Intention sind, die wir in normaler Rede nicht anders ausdrücken können, als daß wir sagen, es sei das Schloß wahrgenommen, phantasiert, im Bilde vorgestellt, beurteilt, es sei Gegenstand jener Freude, jenes Wunsches usw.

Es wird noch ausführlicher Untersuchung bedürfen, herauszustellen, was die bildliche Rede von dem in der Vorstellung vorgestellten, im Urteil beurteilten Gegenstande rechtfertigt, und wie überhaupt die gegenständliche Beziehung der Akte voll zu verstehen ist; aber soweit wir
[375] bis nun gedrungen sind, ist es | jedenfalls klar, daß wir gut daran tun, *diese* Redeweise von immanenten Gegenständen ganz zu vermeiden.

* In betreff jener scheinbar selbstverständlichen Unterscheidung zwischen immanenten und transzendenten Gegenständen, die sich nach dem altüberlieferten Schema: innerlich bewußtes Bild – außerbewußtes An-sich-sein orientiert, vgl. die Beilage am Schlusse dieses Kapitels, S. 421 ff.

Sie ist übrigens leicht zu entbehren, da wir den Ausdruck *intentionaler Gegenstand* haben, der ähnlichen Bedenken nicht unterliegt.

Mit Rücksicht auf die Uneigentlichkeit der Rede vom intentionalen »Enthaltensein« des Gegenstandes im Akte ist es unverkennbar, daß die parallelen und gleichwertigen Reden, der Gegenstand sei *bewußt, im Bewußtsein, dem Bewußtsein immanent* u. dgl., an einer sehr schädlichen Äquivokation leiden; denn das *Bewußt-sein* meint hier ein ganz anderes, als es nach Maßgabe der beiden früher erörterten Bedeutungen von Bewußtsein meinen kann. Die ganze neuere Psychologie und Erkenntnistheorie ist von diesen und nahe mit ihnen verwandten Äquivokationen in Verwirrung gesetzt. Bei dem vorherrschenden Einfluß der psychologischen Denkweise und Terminologie würden wir übel daran tun, unsere eigenen Termini in Widerstreit mit denen der heutigen Psychologie zu setzen. Da unser erster Bewußtseinsbegriff – welcher, empirisch-psychologisch gefaßt, den zur realen Einheit des psychischen Individuums gehörigen Erlebnisstrom, sowie alle ihn reell konstituierenden Momente gleichermaßen als bewußt bezeichnet – die Tendenz zeigt, in der Psychologie durchzudringen, so haben wir uns schon im vorigen Kapitel dafür entschieden, diesen Begriff (nur unter Absehen vom eigentlich Psychologischen, also in phänomenologischer Reinheit) zu bevorzugen, und somit müssen wir die Reden vom Bewußtsein, im Sinn der inneren Wahrnehmung und im Sinn der intentionalen Beziehung, wo nicht ganz vermeiden (was kaum durchführbar ist), so mit nötiger Vorsicht gebrauchen.

§ 12. b) Der Akt und die Beziehung des Bewußtseins oder des Ich auf den Gegenstand.

Ähnlich verhält es sich mit der *ersterwähnten* Mißdeutung,* als ob das Bewußtsein auf der einen und die bewußte Sache auf der anderen Seite in einem realen Sinne zueinander in | Beziehung treten würden. Anstatt [376] »das Bewußtsein« sagt man oft geradezu »das Ich«. In der Tat erscheint in der *natürlichen Reflexion*[1] nicht der einzelne Akt, sondern das Ich als der eine Beziehungspunkt der fraglichen Beziehung, deren zweiter im Gegenstand liegt. Achtet man dann auf das Akterlebnis, so scheint

* Vgl. oben S. 371 [hier S. 42].

sich das Ich notwendig *durch* dasselbe oder *in* demselben auf den Gegenstand zu beziehen, und in letzterer Auffassung möchte man sogar geneigt sein, jedem Akte das Ich als wesentlichen und überall identischen Einheitspunkt einzulegen. Damit kämen wir nun doch auf die früher abgewiesene Annahme eines reinen Ich als Beziehungszentrum zurück.[2]

Aber leben wir sozusagen im betreffenden Akte, gehen wir z. B. in einem wahrnehmenden Betrachten eines erscheinenden Vorganges auf, oder im Spiele der Phantasie, in der Lektüre eines Märchens, im Vollzuge eines mathematischen Beweises u. dgl., so ist von dem Ich als Beziehungspunkt der vollzogenen Akte nichts zu merken. Die Ichvorstellung mag »in Bereitschaft« sein, sich mit besonderer Leichtigkeit hervordrängen, oder vielmehr sich neu vollziehen; aber nur wenn sie sich wirklich vollzieht und sich in eins mit dem betreffenden Akte setzt, beziehen »wir« »uns« so auf den Gegenstand, daß diesem sich Beziehen des Ich etwas deskriptiv Aufzeigbares entspricht. Was dann deskriptiv im wirklichen Erleben vorliegt, ist ein entsprechend zusammengesetzter Akt, der die Ichvorstellung als einen und das jeweilige Vorstellen, Urteilen, Wünschen usw. der betreffenden Sache als zweiten Teil in sich enthält. Natürlich ist es *objektiv* betrachtet (also auch von dem Standpunkte der natürlichen Reflexion aus) richtig, daß sich das Ich in *jedem* Akte auf einen Gegenstand intentional bezieht. Dies ist ja eine pure Selbstverständlichkeit, wofern uns das Ich als nichts weiter gilt, denn als die »Bewußtseinseinheit« als das jeweilige »Bündel« der Erlebnisse,[3] oder aber in empirisch realer Fassung und natürlicher, als die kontinuierliche, dingliche Einheit, welche sich in der Bewußtseinseinheit als das persönliche Subjekt der Erlebnisse intentional konstituiert:
[377] als das Ich, das in ihnen seine »psychi-|schen Zustände« hat, das die betreffende Intention, die betreffende Wahrnehmung, das Urteil usw. vollzieht. Ist ein Erlebnis von der und der Intention präsent, so hat *eo ipso* das Ich diese Intention.

Also der Satz: Das Ich stellt einen Gegenstand vor, es bezieht sich in vorstellender Weise auf einen Gegenstand, es hat ihn als intentionales Objekt seiner Vorstellung – besagt dasselbe wie der Satz: In dem phänomenologischen Ich, dieser konkreten Komplexion von Erlebnissen, ist ein gewisses, nach seiner spezifischen Eigentümlichkeit »Vorstellen des bezüglichen Gegenstandes« benanntes Erlebnis reell gegenwärtig. Ebenso besagt der Satz: Das Ich urteilt über den Gegenstand, soviel

wie: Es ist in ihm ein so und so bestimmtes Urteilserlebnis gegenwärtig usw. In der *Beschreibung* ist die Beziehung auf das erlebende Ich nicht zu umgehen; aber das jeweilige Erlebnis selbst besteht nicht in einer Komplexion, welche die Ichvorstellung als Teilerlebnis enthielte. Die Beschreibung vollzieht sich auf Grund einer objektivierenden Reflexion; in ihr verknüpft sich die Reflexion auf das Ich mit der Reflexion auf das Akterlebnis zu einem beziehenden Akte, in dem das Ich selbst als sich mittelst seines Aktes auf dessen Gegenstand beziehendes erscheint. Offenbar hat sich damit eine wesentliche deskriptive Änderung vollzogen. Zumal ist der ursprüngliche Akt nicht mehr bloß einfach da, in ihm leben wir nicht mehr, sondern *auf ihn achten und über ihn urteilen wir.*

Das Mißverständnis muß also fern bleiben und ist durch die vollzogene Erwägung nun auch ausgeschlossen, daß die Beziehung auf das Ich etwas zum wesentlichen Bestande des intentionalen Erlebnisses selbst Gehöriges sei.

§ 13. Fixierung unserer Terminologie.

Wir fixieren nach diesen kritischen Vorbereitungen unsere eigene Terminologie, die wir ihnen gemäß so wählen, daß strittige | Voraus- [378]
setzungen und störende Vieldeutigkeiten möglichst ausgeschlossen bleiben. Wir werden also den Ausdruck psychisches Phänomen ganz vermeiden, und wo immer Genauigkeit erforderlich ist, von *intentionalen Erlebnissen* sprechen. »Erlebnis« ist dabei in dem oben fixierten phänomenologischen Sinne zu nehmen. Das determinierende Beiwort *intentional* nennt den gemeinsamen Wesenscharakter der abzugrenzenden Erlebnisklasse, die Eigenheit der *Intention*, das sich in der Weise der Vorstellung oder in einer irgend analogen Weise auf ein gegenständliches Beziehen. Als kürzeren Ausdruck werden wir, um fremden und eigenen Sprachgewohnheiten entgegenzukommen, das Wort *Akt* gebrauchen.

Freilich sind diese Ausdrücke auch nicht ganz ohne Bedenken. Von einer *Intention* sprechen wir öfters im Sinne des auf etwas speziell Achtens, des *Aufmerkens*. Doch *nicht immer ist der intentionale Gegenstand bemerkter, beachteter*. Mitunter sind mehrere Akte zugleich gegenwärtig und verwoben, aber die Aufmerksamkeit »betätigt« sich in einem von ihnen in auszeichnender Weise. Wir erleben alle gleichzeitig,

aber in diesen Einen gehen wir gleichsam auf. Immerhin ist es vielleicht mit Rücksicht auf die historisch überkommene und seit Brentano wieder vielgebrauchte Rede von intentionalen Gegenständen nicht unpassend, in einem korrelativen Sinn von Intention zu sprechen, zumal wir ja für die Intention im Sinne des Aufmerkens (welches nicht als einen eigenartigen *Akt* gelten zu lassen, wir Grund haben werden,* eben diesen Terminus *aufmerken* haben. Aber noch eine andere Äquivokation kommt hier in Betracht. Der Ausdruck *Intention* stellt die Eigenheit der Akte unter dem Bilde des Abzielens vor und paßt daher sehr gut auf die mannigfaltigen Akte, die sich ungezwungen und allgemeinverständlich als theoretisches oder praktisches Abzielen bezeichnen lassen. Dieses Bild paßt aber nicht auf alle Akte gleich gut, und achten wir
[379] auf die im § 10 zusammen-|gestellten Beispiele genauer, so kann uns nicht entgehen, daß ein *engerer* und ein *weiterer Begriff von Intention* unterschieden werden muß. Im Bilde entspricht der Tätigkeit des Abzielens als Korrelat diejenige des Erzielens (das Abschießen und Treffen). Genau ebenso entsprechen gewissen Akten als »Intentionen« (z. B. Urteils-, Begehrungsintentionen) andere Akte als »Erzielungen« oder »Erfüllungen«. Und darum eignet sich das Bild für die ersteren Akte so vollkommen; aber die Erfüllungen sind ja auch Akte, also auch »Intentionen«, obschon sie (wenigstens im allgemeinen) nicht abermals Intentionen in jenem *engeren* Sinne sind, *der auf eine entsprechende Erfüllung hinweist.* Die Äquivokation ist, einmal erkannt, ungefährlich. Selbstverständlich muß, wo der engere Begriff in Frage ist, dies ausdrücklich gesagt werden. Im übrigen hilft uns auch der parallele Ausdruck *Aktcharakter*, um etwaige Mißverständnisse fernzuhalten.

Was andererseits die Rede von *Akten* anbelangt, so darf man hier an den ursprünglichen Wortsinn von *actus* natürlich nicht mehr denken, *der Gedanke der Betätigung muß schlechterdings ausgeschlossen bleiben.*** Im Sprachgebrauch einer großen Reihe von Psychologen ist der Ausdruck Akt aber so festgewurzelt, andererseits so abgegriffen und

* Vgl. Untersuchung § 19, S. 410.

** Wenn P. Natorp (*Einleitung in die Psychologie* Freiburg i. B. 1888, S. 21) gegen die ernstgenommene Rede von psychischen Akten als Betätigungen des Bewußtseins oder des Ich einwendet: »nur weil Bewußtsein oft oder immer von Streben begleitet ist, erscheint es als ein Tun und sein Subjekt als Täter« – so stimmen wir ihm vollkommen zu. Die »Mythologie der Tätigkeiten« lehnen auch wir ab; nicht als psychische Betätigungen, sondern als intentionale Erlebnisse definieren wir die »Akte«.

von seinem ursprünglichen Sinn so klar abgelöst, daß wir ihn, zumal nach diesem ausdrücklichen Vorbehalt, unbesorgt beibehalten können. Wollen wir nicht ganz neue, allem lebendigen Sprachgefühl und aller historischen Überlieferung fremde Kunstworte einführen, so werden wir Unzuträglichkeiten der eben besprochenen Art kaum je vermeiden können.

2. Qualität und Materie von Akten

In ganz anderer Richtung als der zuletzt behandelte Unterschied zwi- [411]
schen Akten, in denen wir leben, und Akten, die nebenherlaufen, liegt ein höchst wichtiger und zunächst ganz selbstverständlicher Unterschied, nämlich der Unterschied zwischen dem allgemeinen Charakter des Aktes, der ihn je nachdem als bloß vorstellenden, oder als urteilenden, fühlenden, begehrenden usw. kennzeichnet, und seinem »Inhalt«, der ihn als Vorstellung *dieses* Vorgestellten, als Urteil *dieses* Geurteilten usw. kennzeichnet. So sind z. B. die beiden Behauptungen, $2 \times 2 = 4$ und *Ibsen gilt als Hauptbegründer des modernen Realismus in der dramatischen Kunst*, als Behauptungen von Einer Art, jedes ist als Behauptung qualifiziert. Dieses Gemeinsame nennen wir die *Urteilsqualität*. Das eine ist aber Urteil dieses, das andere ein Urteil eines anderen »Inhalts«, wir sprechen, zur Unterscheidung von anderen Inhaltsbegriffen, hier von der *Urteilsmaterie*. Ähnliche Unterscheidungen zwischen *Qualität* und *Materie* vollziehen wir bei allen Akten.

Es handelt sich bei dem letzteren Titel nicht um eine Abteilung und sammelnde Wiedervereinigung von Bestandstücken des Aktes, wie Subjektakt, Prädikatsakt u. dgl. Darnach wäre der geeinigte Gesamtinhalt der Akt selbst. Was wir hier im Auge haben, ist etwas ganz Anderes. Inhalt im Sinne von Materie ist eine Komponente des konkreten Akterlebnisses, welche dieses mit Akten ganz anderer Qualität gemeinsam haben kann. Sie tritt also am klarsten hervor, wenn wir eine Reihe von | Identitäten herstellen, in welchen die Aktqualitäten wechseln, [412]
während die Materie identisch dieselbe bleibt. Dazu bedarf es keiner großen Veranstaltungen. Wir erinnern an die übliche Rede, daß *derselbe Inhalt* das eine Mal Inhalt einer bloßen Vorstellung, das andere Mal Inhalt eines Urteils, wieder in anderen Fällen Inhalt einer Frage, eines Zweifels, eines Wunsches und dergleichen sein kann. Wer sich

vorstellt, *es gebe auf dem Mars intelligente Wesen*, stellt dasselbe vor, wie derjenige, der aussagt, *es gibt auf dem Mars intelligente Wesen*, und abermals wie derjenige, der fragt, *gibt es auf dem Mars intelligente Wesen?* oder wie derjenige, der wünscht, *möge es doch auf dem Mars intelligente Wesen geben!* usw. Mit Bedacht stellen wir hier die genau entsprechenden Ausdrücke explizite auf. Die Gleichheit des »Inhalts« bei Verschiedenheit der Aktqualität findet ihre sichtliche grammatische Ausprägung, und so kann die Harmonie der grammatischen Bildungen die Richtung unserer Analyse andeuten.

Was heißt hier also derselbe Inhalt? Offenbar ist die intentionale Gegenständlichkeit in den verschiedenen Akten dieselbe. Ein und derselbe Sachverhalt ist in der Vorstellung vorgestellt, im Urteil als geltender gesetzt, im Wunsche erwünscht, in der Frage erfragt. Aber mit dieser Bemerkung langen wir nicht aus, wie die folgende Überlegung herausstellen wird. Für die reell phänomenologische Betrachtung ist die Gegenständlichkeit selbst nichts; sie ist ja, allgemein zu reden, dem Akte transzendent. *Gleichgültig in welchem Sinne und mit welchem Rechte von ihrem »Sein« die Rede ist, gleichgültig, ob sie real oder ideal, ob sie wahrhaft, möglich oder unmöglich ist, der Akt ist »auf sie gerichtet«.* Fragt man nun, wie es zu verstehen sei, daß das Nichtseiende oder Transzendente in einem Akte, in welchem es gar nicht ist, als intentionaler Gegenstand gelten könne, so gibt es darauf keine andere Antwort als diese eine und in der Tat voll ausreichende, die wir oben gegeben haben: Der Gegenstand ist ein intentionaler, das heißt, es ist ein Akt mit einer bestimmt charakterisierten Intention, die in dieser Bestimmtheit
[413] eben das | ausmacht, was wir die Intention auf diesen Gegenstand nennen. Das sich auf den Gegenstand Beziehen ist eine zum eigenen Wesensbestande des Akterlebnisses gehörige Eigentümlichkeit, und die Erlebnisse, die sie zeigen, heißen (nach Definition) intentionale Erlebnisse oder Akte. *Alle Unterschiede in der Weise der gegenständlichen Beziehung sind deskriptive Unterschiede der bezüglichen intentionalen Erlebnisse.*

Nun ist aber zunächst zu beachten, daß die im phänomenologischen Wesen des Aktes sich bekundende Eigenheit, sich auf eine *gewisse* Gegenständlichkeit und keine andere zu beziehen, nicht das ganze phänomenologische Wesen des Aktes erschöpfen kann. Wir sprachen soeben von Unterschieden in der *Weise* der gegenständlichen Beziehung. Darunter sind aber grundverschiedene und völlig unabhängig voneinander

variierende Unterschiede zusammengefaßt. Die einen betreffen die *Aktqualitäten*; so wenn wir von den Unterschieden sprechen, nach welchen Gegenständlichkeiten bald in der Weise vorgestellter, bald in derjenigen beurteilter, erfragter usw. intentional sind. Mit dieser Variation kreuzt sich eine *andere*, von ihr ganz unabhängige, nämlich die Variation der gegenständlichen Beziehung; der eine Akt kann sich auf dieses, der andere auf jenes Gegenständliche beziehen, wobei es gleichgültig ist, ob es sich um Akte gleicher oder verschiedener Qualität handelt: *Jede Qualität ist mit jeder gegenständlichen Beziehung zu kombinieren.* Diese zweite Variation trifft also eine *zweite von der Qualität verschiedene Seite im phänomenologischen Inhalt des Aktes.*

Bei dieser letzteren Variation, welche die wechselnde Richtung auf Gegenständliches betrifft, pflegt man aber gerade nicht von unterschiedlichen »Weisen der gegenständlichen Beziehung« zu sprechen, wiewohl das Unterscheidende dieser Richtung im Akte selbst gelegen sein muß.

Näher zugesehen, merken wir bald, daß sich hier *noch eine andere,* [414]
von der Qualität unabhängige Variationsmöglichkeit herausstellen läßt, in Hinsicht auf welche von unterschiedenen Weisen der Beziehung auf Gegenständliches sehr wohl die Rede ist; und zugleich damit fällt uns auf, daß die *soeben* vollzogene doppelte Variation noch nicht vollkommen geeignet ist, das, was wir als Materie definieren müssen, von der Qualität klar abzuscheiden. Ihr gemäß hätten wir zwei Seiten an jedem Akte zu sondern: die Qualität, die den Akt z. B. als Vorstellung oder Urteil kennzeichnet, und die Materie, die ihm die bestimmte Richtung auf ein Gegenständliches verleiht, also es z. B. macht, daß die Vorstellung gerade dies und nichts anderes vorstellt. Das ist zweifellos richtig und doch in gewisser Hinsicht mißverständlich. Im ersten Augenblick wird man nämlich geneigt sein, die Sachlage einfach so zu interpretieren: die Materie ist dasjenige am Akte, was ihm die Richtung gerade auf diesen und keinen anderen Gegenstand erteilt – also ist der Akt durch seinen qualitativen Charakter und durch den Gegenstand, den er intendieren soll, eindeutig bestimmt. Eben diese vermeintliche Selbstverständlichkeit erweist sich als unrichtig. In der Tat ist es leicht zu sehen, daß, *wenn wir zu gleicher Zeit die Qualität und die gegenständliche Richtung fixieren, noch gewisse Variationen möglich sind.* Es können zwei identisch, z. B. als Vorstellungen qualifizierte Akte, als auf dasselbe Gegenständliche, und zwar mit Evidenz, gerichtet erschei-

nen, ohne daß die Akte nach ihrem vollen intentionalen Wesen übereinstimmen. So sind die Vorstellungen *das gleichseitige Dreieck* und *das gleichwinklige Dreieck* inhaltlich verschieden, und doch sind sie beide, wie sich ja evident nachweisen läßt, auf denselben Gegenstand gerichtet. Sie stellen denselben Gegenstand, aber noch »in verschiedener Weise« vor. Ähnliches gilt für Vorstellungen, wie *eine Länge von a + b* und *eine Länge von b + a Einheiten*, und selbstverständlich dann auch für Aussagen, welche, im *übrigen* bedeutungsidentisch, sich nur durch
[415] solche »äquivalente« Begriffe unterscheiden. | Ebenso im Vergleich von andersartig äquivalenten Aussagen, z. B. *es wird Regenwetter geben* und *das Wetter wird regnerisch werden*. Nehmen wir aber eine Aktreihe wie die folgende: das Urteil *es wird heute regnen*; die Vermutung *heute wird es wohl regnen*; die Frage *wird es heute regnen?*, den Wunsch *wenn es doch heute regnen würde!* usw.; so exemplifiziert sie die Möglichkeit der *Identität* nicht bloß hinsichtlich der gegenständlichen Beziehung überhaupt, sondern *auch hinsichtlich der im neuen Sinn verstandenen Weise der gegenständlichen Beziehung*, einer Weise, die also nicht durch die Qualität des Aktes vorgeschrieben ist.

Die Qualität bestimmt nur, ob das *in bestimmter Weise* bereits »vorstellig Gemachte« als Erwünschtes, Erfragtes, urteilsmäßig Gesetztes u. dgl. intentional gegenwärtig sei. Darnach muß uns die *Materie als dasjenige im Akte gelten, was ihm allerst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht, und zwar diese* Beziehung in so *vollkommener Bestimmtheit*, daß durch die Materie *nicht nur das Gegenständliche überhaupt*, welches der Akt meint, *sondern auch die Weise, in welcher er es meint, fest bestimmt ist.** Die Materie – so können wir noch weiter verdeutlichend sagen – ist die im phänomenologischen Inhalt des Aktes liegende Eigenheit desselben, die es nicht nur bestimmt, daß der Akt die jeweilige Gegenständlichkeit auffaßt, sondern auch *als was* er sie auf-

* Störend sind die leider unvermeidlichen Vieldeutigkeiten der Rede von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Spricht man z. B. von der Unbestimmtheit der Wahrnehmungsvorstellung, die darin liegt, daß die Rückseite des wahrgenommenen Gegenstandes zwar mitgemeint, aber relativ »unbestimmt« gemeint sei, während die klar gesehene Vorderseite »bestimmt« erscheine; oder spricht man von der Unbestimmtheit, in der »partikuläre« Aussagen, wie *ein A ist b; einige A sind b* urteilen – gegenüber der »Bestimmtheit«, mit der eine singuläre Aussage *dies A_o* ist b es tue: so ist es klar, daß derartige Bestimmtheiten und Unbestimmtheiten einen ganz anderen Sinn haben, als die im Text fragliche – sie gehören zu den Besonderheiten möglicher Materien, wie im weiteren noch deutlicher hervortreten wird.

faßt, welche Merkmale, Beziehungen, kategorialen Formen | er in sich [416]
selbst ihr zumißt. An der Materie des Aktes liegt es, daß der Gegenstand dem Akte als dieser und kein anderer gilt, sie ist gewissermaßen der die Qualität fundierende (aber gegen deren Unterschiede gleichgültige) *Sinn der gegenständlichen Auffassung* (oder kurzweg der *Auffassungssinn*).[1] Gleiche Materien können niemals eine verschiedene gegenständliche Beziehung geben; wohl aber können verschiedene Materien gleiche gegenständliche Beziehung geben. Letzteres zeigen die obigen Beispiele; wie denn überhaupt die Unterschiede äquivalenter, aber nicht tautologischer Ausdrücke die Materie betreffen. Solchen Unterschieden entspricht natürlich keine denkbare Zerstückung der Materie, als ob ein Stück dem gleichen Gegenstande, ein anderes der verschiedenen Weise seiner Vorstellung entspräche. Offenbar ist die gegenständliche Beziehung *a priori* nur möglich als bestimmte Weise der gegenständlichen Beziehung; sie kann nur zustande kommen in einer vollbestimmten Materie.

Wir fügen noch eine Bemerkung bei: Die *Aktqualität* ist zweifellos ein *abstraktes Moment des Aktes*, das von jedweder Materie abgelöst, schlechterdings undenkbar wäre. Oder sollten wir etwa ein Erlebnis für möglich halten, das Urteilsqualität wäre, aber nicht Urteil einer bestimmten Materie? Damit verlöre ja das Urteil den Charakter eines intentionalen Erlebnisses, der ihm als wesentlicher evident zugeeignet ist.

Ähnliches wird für die Materie gelten. Auch eine Materie, die weder Materie eines Vorstellens noch die eines Urteilens u. dgl. wäre, wird man für undenkbar erachten.

Auf den Doppelsinn der Rede von der *Weise der gegenständlichen Beziehung*, die sich nach den eben durchgeführten Betrachtungen bald auf die Verschiedenheiten der Qualität und bald auf die der Materie bezieht, ist von nun ab zu merken; wir werden ihm durch passende, die Termini Qualität und Materie heranziehende Wendungen begegnen. Daß dieselbe Rede noch andere wichtige Bedeutungen hat, wird sich später herausstellen.*

* Vgl. die Aufzählung in Untersuchung VI, § 27.

3. Erfüllung und Enttäuschung

[39] § 10. Die umfassendere Klasse der Erfüllungserlebnisse.
Anschauungen als erfüllungsbedürftige Intentionen.

Zur weiteren Charakteristik des Erfüllungsbewußtseins sei darauf hingewiesen, daß es sich dabei um einen Erlebnischarakter handelt, der auch sonst in unserem Seelenleben eine große Rolle spielt. Wir brauchen bloß an die Gegensätze von Wunschintention und Wunscherfüllung, Willensintention und Willenserfüllung zu erinnern, oder an die Erfüllung von Hoffnungen oder Befürchtungen, an die Lösung von Zweifeln, an die Bestätigung von Vermutungen u. dgl., so wird es alsbald klar, daß innerhalb verschiedener Klassen von intentionalen Erlebnissen im Wesen derselbe Gegensatz zutage tritt, der uns hier speziell als der Gegensatz zwischen Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung entgegentrat. Wir haben diesen Punkt schon früher* berührt und unter dem prägnanteren Titel *Intentionen* eine Klasse von intentionalen Erlebnissen abgegrenzt, welche durch die Eigentümlichkeit charakterisiert sind, Erfüllungsverhältnisse fundieren zu können. In diese Klasse ordnen sich alle zur engeren oder weiteren Sphäre des Logischen gehörigen Akte ein, darunter auch die Akte, die in der Erkenntnis zur Erfüllung anderer Intentionen berufen sind, die *Anschauungen*.

Wenn z. B. der Anfang einer bekannten Melodie ertönt, so erregt er bestimmte Intentionen, die in der schrittweisen Ausgestaltung der Melodie ihre Erfüllung finden. Ähnliches findet auch dann statt, wenn uns die Melodie fremd ist. Die im Melodischen obwaltenden Gesetzmäßigkeiten bedingen Intentionen, die zwar der vollen gegenständlichen Bestimmtheit ermangeln, aber doch auch Erfüllungen finden oder finden können. Natürlich sind diese Intentionen selbst als konkrete Erlebnisse vollbestimmt; die »Unbestimmtheit« hinsichtlich dessen, was sie intendieren, ist offenbar eine deskriptive Eigentümlichkeit, die zum Charakter der Intention gehört, so daß wir, ganz so wie wir es in analogen |
[40] Fällen früher getan haben, paradox und doch richtig sagen können, die »Unbestimmtheit« (d. i. die Eigenheit, eine nicht vollbestimmte Ergänzung, sondern nur eine solche aus einer gesetzlich umschriebenen

* Vgl. § 13 der Untersuchung V, S. 379.

Sphäre zu fordern) sei eine Bestimmtheit dieser Intention.[1] Und ihr entspricht dann nicht nur eine gewisse Weite möglicher Erfüllung, sondern für jede aktuelle Erfüllung aus dieser Weite ein Gemeinsames im Erfüllungscharakter. Es ist phänomenologisch etwas anderes, ob sich Akte mit bestimmter oder unbestimmter Intention erfüllen, und in letzter Hinsicht wieder, ob sich Intentionen erfüllen, deren Unbestimmtheit auf diese oder jene Richtung möglicher Erfüllung hinweist.

In dem vorliegenden Beispiel haben wir es zugleich mit einem Verhältnis von *Erwartung und Erfüllung der Erwartung* zu tun. Es wäre aber offenbar unrichtig, nun auch umgekehrt jedes Verhältnis einer Intention zu ihrer Erfüllung als Erwartungsverhältnis zu deuten. *Intention ist nicht Erwartung*, es ist ihr nicht wesentlich, auf ein künftiges Eintreten gerichtet zu sein. Wenn ich ein unvollständiges Muster sehe, z. B. das dieses Teppichs, der durch Möbelstücke teilweise verdeckt ist, so ist gleichsam das gesehene Stück mit Intentionen behaftet, die auf Ergänzungen hinweisen (wir *fühlen* sozusagen, daß die Linien und Farbengestalten im »Sinne« des Gesehenen fortgehen); aber wir erwarten nichts. Wir würden erwarten können, wenn Bewegung uns weiteres Sehen verhieße. Aber mögliche Erwartungen oder Anlässe möglicher Erwartungen sind ja nicht selbst Erwartungen.

Eine Unendlichkeit von hierhergehörigen Beispielen liefern überhaupt die äußeren *Wahrnehmungen*. Die jeweils in die Wahrnehmung fallenden Bestimmtheiten weisen auf die ergänzenden, in neuen möglichen Wahrnehmungen selbst in die Erscheinung tretenden Bestimmtheiten hin, und dies, je nach dem Maße unserer »Erfahrungskenntnis« des Gegenstandes, bald in bestimmter, bald in graduell unbestimmter Weise. Genauere Analyse zeigt, daß sich jede Wahrnehmung und jeder Wahrnehmungszusammenhang aus Komponenten aufbaut, die unter diesen beiden Gesichtspunkten | Intention und (wirkliche oder [41]
mögliche) Erfüllung zu verstehen sind; eine Sachlage, die sich auf parallele Akte der Phantasie, der Bildlichkeit überhaupt, ohne Weiteres überträgt. Normalerweise haben hier überall die Intentionen nicht den Charakter von Erwartungen, sie haben ihn nicht in jedem Falle ruhender Wahrnehmung oder Bildlichkeit, sie gewinnen ihn erst, wo die Wahrnehmung in Fluß kommt und sich in eine kontinuierliche Serie von Wahrnehmungen aus der zu dem einen und selben Gegenstand gehörigen Wahrnehmungsmannigfaltigkeit ausbreitet. Objektiv gesprochen: der Gegenstand zeigt sich von verschiedenen Seiten; was von

der einen Seite gesehen nur bildliche Andeutung war, kommt von der anderen zu bestätigender und voll zureichender Wahrnehmung; oder was auf jener nur indirekt durch Angrenzung mitgemeint, nur vorgedeutet war, kommt auf dieser mindestens zu bildlicher Andeutung, es erscheint perspektivisch verkürzt und abgeschattet, um erst von einer neuen Seite »ganz so wie es ist« zu erscheinen. Nach unserer Auffassung ist jede Wahrnehmung und Imagination ein Gewebe von Partialintentionen, verschmolzen zur Einheit einer Gesamtintention. Das Korrelat dieser letzteren ist das *Ding*, während die Korrelate jener Partialintentionen *dingliche Teile und Momente* sind. Nur so ist es zu verstehen, wie das Bewußtsein über das wahrhaft Erlebte hinausreichen kann. Es kann sozusagen hinausmeinen, und die Meinung kann sich erfüllen.

§ 11. Enttäuschung und Widerstreit. Synthesis der Unterscheidung.

In der weiteren Sphäre der Akte, welche überhaupt Unterschiede der Intention und Erfüllung zulassen, reiht sich der Erfüllung, als ihr ausschließender Gegensatz, die *Enttäuschung* an. Der zumeist negative Ausdruck, der hierbei zu dienen pflegt, wie z. B. auch der Ausdruck Nichterfüllung, meint keine bloße Privation der Erfüllung, sondern ein neues deskriptives Faktum, eine so eigenartige Form der Synthesis, wie die Erfüllung. Dies gilt überall, also auch in der engeren Sphäre der
[42] Bedeutungs-Intentionen in ihrem Verhältnis zu intuitiven Intentionen. Die Synthesis der Erkenntnis war Bewußtsein einer gewissen »Übereinstimmung«. Der Übereinstimmung entspricht aber als korrelate Möglichkeit die »Nichtübereinstimmung«, der »*Widerstreit*«. Die Anschauung »stimmt« zur Bedeutungsintention nicht, sie »streitet« mit ihr. Widerstreit »trennt«, aber das Erlebnis des Widerstreites setzt in Beziehung und Einheit, es ist eine Form der *Synthesis*. War die frühere Synthesis von der Art der Identifizierung, so ist die jetzige von der Art der *Unterscheidung* (über einen anderen positiven Namen verfügen wir hier leider nicht). [...]

4. Noesis und Noema

Gehen wir, wie in den gegenwärtigen Überlegungen überhaupt, auf [202]
allgemeinste Unterscheidungen aus, die sozusagen gleich an der Schwelle der Phänomenologie faßbar und für alles weitere methodische Vorgehen bestimmend sind, so stoßen wir hinsichtlich der Intentionalität sofort auf eine ganz fundamentale, nämlich auf die Unterscheidung zwischen *eigentlichen Komponenten* der intentionalen Erlebnisse und ihren *intentionalen Korrelaten*, bzw. deren Komponenten. Schon in den eidetischen Vorerwägungen des zweiten Abschnittes rührten wir an diese Unterscheidung.* Sie diente uns dazu, im Übergang von der natürlichen Einstellung zur phänomenologischen das Eigensein der phänomenologischen Sphäre klar zu machen. Daß sie aber innerhalb dieser Sphäre selbst, also im Rahmen der transzendentalen Reduktion eine radikale Bedeutung gewinne, die ganze Problematik der Phänomenologie bedingend, davon konnte dort keine Rede sein. Auf der einen Seite haben wir also die Teile und Momente zu unterscheiden, die wir durch eine *reelle Analyse* des Erlebnisses finden, wobei wir das Erlebnis als Gegenstand behandeln wie irgendeinen anderen, nach seinen Stükken oder unselbständigen, ihn reell aufbauenden Momenten fragend. Andererseits ist aber das intentionale Erlebnis Bewußtsein von etwas, und ist es seinem Wesen nach, z. B. als Erinnerung, als Urteil, als Wille usw; und so können wir fragen, was nach seiten dieses »von etwas« wesensmäßig auszusagen ist.

Jedes intentionale Erlebnis ist, dank seiner noetischen Momente, eben noetisches; es ist sein Wesen, so etwas wie einen »Sinn« und evtl. mehrfältigen Sinn in sich zu bergen, auf Grund dieser Sinngebungen und in eins damit weitere Leistungen zu vollziehen, die durch sie eben »sinnvolle« werden. Solche noetischen Momente sind z. B.: Blickrichtungen des reinen Ich auf den von ihm vermöge der Sinngebung »gemeinten« Gegenstand, auf den, der ihm »im Sinne liegt«; ferner Erfassung dieses Gegenstandes, Festhaltung, während der Blick sich anderen Gegenständen, die in das »Vermeinen« getreten sind, zugewendet hat; desgleichen Leistun-|gen des Explizierens, des Beziehens, des Zusam- [203]
mengreifens, der mannigfachen Stellungnahmen des Glaubens, Vermutens, des Wertens usw. Das alles ist in den betreffenden, wie immer

* Vgl. § 41.

verschieden gebauten und in sich wandelbaren Erlebnissen zu finden. Wie sehr nun diese Reihe von exemplarischen Momenten auf reelle Komponenten der Erlebnisse hinweist, so weist sie doch auch, nämlich durch den Titel Sinn, auf *nicht reelle.*

Überall entspricht den mannigfaltigen Daten des reellen, noetischen Gehaltes eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intuition aufweisbarer Daten in einem korrelativen *»noematischen Gehalt«*, oder kurzweg im *»Noema«* – Termini, die wir von nun ab beständig gebrauchen werden.

Die Wahrnehmung z. B. hat ihr Noema, zu unterst ihren Wahrnehmungssinn,* d. h. das *Wahrgenommene als solches.* Ebenso hat die jeweilige Erinnerung ihr *Erinnertes als solches* eben als das ihre, genau wie es in ihr »Gemeintes«, »Bewußtes« ist; wieder das Urteilen das *Geurteilte als solches*, das Gefallen das Gefallende als solches usw. Überall ist das noematische Korrelat, das hier (in sehr erweiterter Bedeutung) »Sinn« heißt, *genau so* zu nehmen, wie es im Erlebnis der Wahrnehmung des Urteils, des Gefallens usw. »immanent« liegt, d. h. wie es, *wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen*, uns von ihm dargeboten wird.

Wie wir all das verstehen, wird zu voller Klarheit durch Ausführung einer exemplarischen Analyse (die wir in reiner Intuition vollziehen wollen) kommen.

Angenommen, wir blicken mit Wohlgefallen in einen Garten auf einen blühenden Apfelbaum, auf das jugendfrische Grün des Rasens usw. Offenbar ist die Wahrnehmung und das begleitende Wohlgefallen nicht das zugleich Wahrgenommene und Gefällige. In der natürlichen Einstellung ist uns der Apfelbaum ein Daseiendes in der transzendenten Raumwirklichkeit, und die Wahrnehmung, sowie das Wohlgefallen ein uns, den realen Menschen zugehöriger psychischer Zustand. Zwischen dem einen und anderen Realen, dem realen Menschen, bzw. der
[204] realen Wahrnehmung, | und dem realen Apfelbaum bestehen reale Verhältnisse. In gewissen Fällen heißt es in solcher Erlebnissituation: die Wahrnehmung sei »bloße Halluzination«, das Wahrgenommene, dieser Apfelbaum vor uns existiere in der »wirklichen« Realität nicht. Jetzt

* Vgl. *Logische Untersuchungen*, 2. Bd., I. Teil, Untersuchung I, S. 50 über den »erfüllenden Sinn« (dazu Untersuchung VI, § 55, S. 642 über »Wahrnehmungssinn«); ferner für das Weitere die Untersuchung V, § 20f. über »Materie« eines Aktes; desgleichen Untersuchung VI, § 25 bis 29 u. ö.

ist das reale Verhältnis, das vordem als wirklich bestehendes gemeint war, gestört. Die Wahrnehmung ist allein übrig, es ist nichts *Wirkliches* da, auf das sie sich bezieht.

Nun gehen wir in die phänomenologische Einstellung über. Die transzendente Welt erhält ihre »Klammer«, wir üben in Beziehung auf ihr Wirklichsein ἐποχή. Wir fragen nun, was im Komplex noetischer Erlebnisse der Wahrnehmung und gefallenden Wertung wesensmäßig vorzufinden ist. Mit der ganzen physischen und psychischen Welt ist das wirkliche Bestehen des realen Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem ausgeschaltet; und doch ist offenbar ein Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem (wie ebenso zwischen Gefallen und Gefallendem) übrig geblieben, ein Verhältnis, das zur Wesensgegebenheit in »reiner Immanenz« kommt, nämlich rein auf Grund des phänomenologisch reduzierten Wahrnehmungs- und Gefallenserlebnisses, so wie es sich dem transzendentalen Erlebnisstrom einordnet. Eben diese Sachlage soll uns jetzt beschäftigen, die rein phänomenologische. Es mag sein, daß die Phänomenologie auch hinsichtlich der Halluzinationen, Illusionen, überhaupt der Trugwahrnehmungen etwas zu sagen hat, und vielleicht sehr viel; evident ist aber, daß dieselben hier, in der Rolle, die sie in der natürlichen Einstellung spielten, der phänomenologischen Ausschaltung verfallen.[1] Hier haben wir an die Wahrnehmung und auch an einen beliebig fortgehenden Wahrnehmungszusammenhang (wie wenn wir ambulando den blühenden Baum betrachten) keine Frage der Art zu stellen, ob ihm in »der« Wirklichkeit etwas entspricht. Diese thetische Wirklichkeit ist ja urteilsmäßig für uns nicht da. Und doch bleibt sozusagen alles beim alten. Auch das phänomenologisch reduzierte Wahrnehmungserlebnis ist Wahrnehmung von »diesem blühenden Apfelbaum, in diesem Garten usw.«, und ebenso das reduzierte Wohlgefallen Wohlgefallen an diesem selben. Der Baum hat von all den Momenten, Qualitäten, Charakteren, mit *welchen er in dieser Wahrnehmung erscheinender, »in« diesem Gefallen »schöner«, »reizender«* u. dgl. war, nicht die leiseste Nuance eingebüßt.

In unserer phänomenologischen Einstellung können und müssen wir [205]
die Wesensfrage stellen: *was das »Wahrgenommene als solches« sei, welche Wesensmomente es in sich selbst, als dieses Wahrnehmungs-Noema, berge.* Wir erhalten die Antwort in reiner Hingabe an das wesensmäßig *Gegebene*, wir können das »Erscheinende als solches« ge-

treu, in vollkommener Evidenz beschreiben. Nur ein anderer Ausdruck dafür ist: »die Wahrnehmung in noematischer Hinsicht beschreiben«.

IV. WAHRHEIT UND EVIDENZ

»Im eigentlichen Sinne kann man kaum über drei hinaus zählen.« (Hua XII, S. 339)

»Wahrheit [...] nicht fälschlich verabsolutiert, vielmehr je in ihren – nicht übersehenen, nicht verhüllt bleibenden, sondern systematisch ausgelegten – Horizonten« (Hua XVII, S. 285)

1. Evidenz als Erlebnis von Wahrheit

1. Halten wir zunächst den eben angedeuteten Begriff der Wahrheit [122] fest, so ist die *Wahrheit* als Korrelat eines identifizierenden Aktes ein *Sachverhalt*, und als Korrelat einer deckenden Identifizierung eine *Identität: die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem*. Diese Übereinstimmung wird in der Evidenz *erlebt*, sofern die Evidenz der aktuelle Vollzug der adäquaten Identifizierung ist. Andererseits kann man den Satz, die *Evidenz* sei »*Erlebnis*« der *Wahrheit* nicht ohne weiteres dahin interpretieren, sie sei (wenn wir den Begriff der Wahrnehmung weit genug fassen) Wahrnehmung und bei der strengen Evidenz: *adäquate Wahrnehmung der Wahrheit*. Denn mit Rücksicht auf den früher* geäußerten Zweifel werden wir zugestehen müssen, daß der Vollzug der identifizierenden Deckung noch keine aktuelle Wahrnehmung der gegenständlichen Übereinstimmung ist, sondern daß sie dazu erst wird durch einen eigenen Akt objektivierender Auffassung, durch | ein eigenes Hinblicken auf die vor- [123] handene Wahrheit. Und »vorhanden« ist sie in der Tat. *A priori* besteht hier die Möglichkeit, jederzeit auf die Übereinstimmung hinzublicken und sie sich in einer adäquaten Wahrnehmung zum intentionalen Bewußtsein zu bringen.

2. Ein anderer Begriff von Wahrheit betrifft das *ideale Verhältnis*, welches in der als Evidenz definierten Deckungseinheit *zwischen den erkenntnismäßigen Wesen der sich deckenden Akte* obwaltet. Während

* Vgl. den Zusatz zu § 8, S. 35 f. und das Kapitel 7.

die Wahrheit im vorigen Sinn das *Gegenständliche* war, das dem Akte der Evidenz entsprach, ist die Wahrheit im jetzigen Sinn die zur *Aktform* gehörige Idee, nämlich das *erkenntnismäßige und als Idee gefaßte Wesen* des empirisch zufälligen Aktes der Evidenz, oder die *Idee der absoluten Adäquation als solcher.*

3. Wir erleben ferner auf Seite des Fülle gebenden Aktes in der *Evidenz den gegebenen Gegenstand in der Weise des gemeinten:* er ist die Fülle selbst. Auch dieser kann als das Sein, die Wahrheit, das Wahre bezeichnet werden, und zwar insofern, als er hier nicht so wie in der bloßen adäquaten Wahrnehmung, sondern als ideale Fülle für eine Intention, als *wahrmachender* erlebt ist; bzw. als ideale Fülle des *spezifischen* erkenntnismäßigen *Wesens der Intention.*

4. Endlich vom Standpunkt der Intention ergibt die Auffassung des Evidenzverhältnisses die Wahrheit als *Richtigkeit der Intention* (speziell z. B. *Urteilsrichtigkeit*), als ihr Adäquatsein an den wahren Gegenstand; bzw. als die *Richtigkeit des erkenntnismäßigen Wesens der Intention in specie.* In letzterer Hinsicht z. B. die Richtigkeit des Urteils im logischen Sinn des Satzes: der Satz »richtet« sich nach der Sache selbst; er sagt, so ist es, und es ist wirklich so. Darin ist aber die ideale, also generelle Möglichkeit ausgesprochen, daß sich überhaupt ein Satz solcher Materie im Sinne strengster Adäquation erfüllen läßt.

Wir müssen noch besonders darauf achten, daß das Sein, welches (als
[124] objektiver erster Sinn von Wahrheit) hier in Frage | kommt, nicht zu verwechseln ist mit dem *Sein der Kopula* der »affirmativen« kategorischen Aussage. *In der Evidenz* handelt es sich um *totale Deckung*, dieses Sein aber entspricht, wenn nicht immer, so zumeist (Beschaffenheitsurteil) partiellen Identifizierungen.

Doch selbst wo eine totale Identifizierung zur Prädikation kommt, fällt das eine Sein mit dem anderen nicht zusammen. Denn wir bemerken, daß bei einer Urteilsevidenz (Urteil = prädikative Aussage) *das Sein im Sinne der Urteilswahrheit erlebt, aber nicht ausgedrückt* ist, also niemals mit dem in dem *»ist«* der Aussage gemeinten und erlebten Sein koinzidiert. Dieses Sein ist das synthetische Moment des Seienden im Sinne des Wahren – wie sollte es dessen *Wahrsein* ausdrücken? Wir finden hier eben *mehrfache Übereinstimmungen zur Synthesis gebracht: die Eine*, partielle prädikative ist behauptend gemeint und adäquat wahrgenommen, also selbst gegeben. (Was dieses heißt, wird

schon im nächsten Kapitel durch die allgemeinere Lehre von den kategorialen Objektivationen an Klarheit gewinnen.) Dies ist die *Übereinstimmung zwischen Subjekt und Prädikat*, das Passen dieses zu jenem. Fürs *zweite* haben wir aber die *Übereinstimmung, welche die synthetische Form des Aktes der Evidenz* ausmacht, also die totale Deckung zwischen der Bedeutungsintention der Aussage und der Wahrnehmung des Sachverhaltes selbst, eine Deckung, die sich natürlich schrittweise vollzieht; worauf es hier nicht weiter ankommt. *Diese* Übereinstimmung ist offenbar nicht ausgesagt, sie ist nicht gegenständlich wie jene erstere zum beurteilten Sachverhalt gehörige. Zweifellos *kann* sie jederzeit ausgesagt, und mit Evidenz ausgesagt werden. Sie wird dann zum wahrmachenden Sachverhalt einer neuen Evidenz, von welcher das gleiche gilt, und so weiter. Aber bei jedem Schritte muß man zwischen dem wahrmachenden und dem die Evidenz selbst konstituierenden Sachverhalte unterscheiden, zwischen dem ojektivierten und dem nicht objektivierten.

Die soeben vollzogenen Unterscheidungen leiten uns zu folgender allgemeinen Erörterung.

In unserer Darstellung der Verhältnisse der Begriffe Evidenz und [125]
Wahrheit haben wir auf der *gegenständlichen* Seite der Akte, welche in der Evidenz, sei es in der Funktion der Intention oder der der Erfüllung, ihre strenge Adäquation finden, nicht unterschieden zwischen Sachverhalten und sonstigen Gegenständen. Und dementsprechend haben wir auch auf den phänomenologischen Unterschied zwischen *beziehenden Akten* – Akten der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung, prädikativen Akten – und *nicht*beziehenden Akten keine Rücksicht genommen; also auch nicht auf den Unterschied zwischen beziehenden und nichtbeziehenden Bedeutungen und ideal gefaßten intentionalen Wesen überhaupt. Die strenge Adäquation kann eben nichtbeziehende Intentionen, so gut wie beziehende, mit ihren vollkommenen Erfüllungen in eins setzen; es brauchen, um speziell das Gebiet der Ausdrücke herauszuheben, nicht gerade Urteile als Aussageintentionen oder Aussageerfüllungen in Frage zu kommen, auch nominale Akte können in eine Adäquation treten. Zumeist werden die Begriffe Wahrheit, Richtigkeit, Wahres jedoch eingeschränkter gefaßt, als wir es danach getan haben, sie werden auf Urteile und Sätze, bzw. auf deren objektive Korrelate, die Sachverhalte bezogen; zugleich ist von Sein vorwiegend in Beziehung auf absolute Objekte (Nicht-Sach-

verhalte), obschon ohne sichere Begrenzung, die Rede. Das Recht unserer allgemeineren Fassung der Begriffe ist unanfechtbar. Die Natur der Sache selbst fordert es, daß die Begriffe Wahrheit und Falschheit, mindestens vorerst, so weit gesteckt werden, daß sie die Gesamtsphäre der objektivierenden Akte umspannen. Dabei erscheint es als das Passendste, die Begriffe Wahrheit und Sein so zu differenzieren, daß die Begriffe von *Wahrheit* (ein gewisser Spielraum der Äquivokation wird unvermeidlich, aber nach Klärung der Begriffe kaum schädlich bleiben) auf die *Seite der Akte* selbst und ihrer ideal zu fassenden Momente bezogen werden, die Begriffe von *Sein* (Wahrhaft-sein) auf die zugehörigen *gegenständlichen Korrelate*. Dementsprechend hätten wir die Wahrheit nach 2) und 4) zu definieren als Idee der Adäquation, oder
[126] aber als Richtigkeit | der objektivierenden Setzung und Bedeutung. Das *Sein* im Sinne der Wahrheit wäre dann nach 1) und 3) zu bestimmen als Identität des in der Adäquation zugleich gemeinten und gegebenen Gegenstandes, oder aber (dem natürlichen Wortsinn entsprechender) als das adäquat Wahrnehmbare überhaupt in unbestimmter Beziehung auf irgendeine dadurch wahrzumachende (adäquat zu erfüllende) Intention.

Nachdem die Begriffe in dieser Weite gefaßt und phänomenologisch gesichert sind, kann man dazu übergehen, in Rücksichtnahme auf den Unterschied der beziehenden und nichtbeziehenden Akte (Prädikationen – absolute Positionen) *engere Begriffe* von *Wahrheit* und *Sein* abzugrenzen. Der engere Wahrheitsbegriff würde sich dann auf die ideale Adäquation eines *beziehenden* Aktes an die zugehörige adäquate Sachverhaltwahrnehmung beschränken; ebenso würde der engere Seinsbegriff das Sein von absoluten Gegenständen betreffen und dasselbe vom »Bestehen« der Sachverhalte abscheiden.

Danach ist folgendes klar: Definiert man Urteil als setzenden Akt überhaupt, so deckt sich, subjektiv geredet, die Sphäre des Urteils mit den vereinigten Sphären der Begriffe Wahrheit und Falschheit im weitesten Sinne. Definiert man es durch die Aussage und ihre möglichen Erfüllungen, befaßt man unter Urteil also nur die Sphäre der beziehenden Setzungen, so besteht dieselbe Deckung wieder, wofern nur auch die *engeren* Begriffe von Wahrheit und Falschheit zugrunde gelegt werden. –

Einseitig haben wir bisher den Fall der Evidenz, also den als totale Deckung beschriebenen Akt bevorzugt. Der Evidenz entspricht aber

mit Rücksicht auf den korrelaten Fall des Widerstreits die *Absurdität*, als Erlebnis des völligen Widerstreits zwischen Intention und Quasi-Erfüllung. Es entsprechen dann den Begriffen Wahrheit und Sein die korrelaten Begriffe *Falschheit* und *Nichtsein*. Die phänomenologische Klärung dieser Begriffe ist, nachdem wir alle Fundamente vorbereitet haben, ohne besondere Schwierigkeiten zu vollziehen. Es müßte vorerst das negative Ideal der *letzten Enttäuschung* genau umschrieben werden.

Bei der strengen Fassung des Evidenzbegriffes, die wir hier zugrunde [127]
gelegt haben, ist es offenbar, daß Zweifel derart, wie sie in neuerer Zeit zu gelegentlicher Äußerung kamen, absurd sind: nämlich ob nicht mit derselben Materie *A* bei dem einen das Erlebnis Evidenz und bei dem andern das der Absurdität verknüpft sein könnte. Dergleichen Zweifel waren nur so lange möglich, als man Evidenz und Absurdität als eigenartige (positive, bzw. negative) *Gefühle* deutete, welche, dem Urteilsakte zufällig anhängend, ihm jene besondere Auszeichnung erteilen, die wir logisch als Wahrheit, bzw. Falschheit bewerten. Erlebt jemand die Evidenz *A*, so ist es *evident*, daß kein zweiter die Absurdität desselben *A* erleben kann; denn, daß *A* evident ist, heißt: *A* ist nicht bloß gemeint, sondern genau als das, als was es gemeint ist, auch wahrhaft gegeben; es ist im strengsten Sinne selbst gegenwärtig. Wie soll nun für eine zweite Person dieses selbe *A* gemeint, aber die Meinung, es sei *A*, durch ein wahrhaft Gegebenes non-*A* wahrhaft ausgeschlossen sein? Man sieht, es handelt sich um eine Wesens-Sachlage, dieselbe, die der Satz vom Widerspruch (in dessen Vieldeutigkeiten die oben, S. 123 [hier S. 61–62], behandelten Korrelationen natürlich eingehen) zum Ausdruck bringt. –

Aus unseren Analysen geht mit zuverlässiger Klarheit hervor, daß Sein und Nichtsein keine Begriffe sind, die ihrem Ursprung nach Gegensätze der Urteils*qualitäten* ausdrücken. Im Sinn unserer Auffassung der phänomenologischen Verhältnisse ist *jedes* Urteil setzend, und Setzung kein Charakter des *ist*, der im *nicht ist* sein *qualitatives* Gegenstück fände. Das qualitative Gegenstück zu Urteil ist bloße Vorstellung derselben Materie. Die Unterschiede zwischen *ist* und *nicht ist* sind Unterschiede der intentionalen Materie. So wie das *ist* in der Weise der Bedeutungsintention die prädikative Übereinstimmung ausdrückt, so drückt das *nicht ist* den prädikativen Widerstreit aus.

2. Apodiktische ohne adäquate Evidenz

[61] Die nächste Frage ist, ob diese Reduktion eine *apodiktische* Evidenz vom Sein der transzendentalen Subjektivität ermögliche. Nur wenn die transzendentale Selbsterfahrung apodiktisch ist, kann sie als Untergrund für apodiktische Urteile dienen, nur dann ist also Aussicht vorhanden für eine Philosophie, für einen systematischen Bau apodiktischer Erkenntnisse von dem an sich ersten Erfahrungs- und Urteilsfeld aus. Daß das *ego sum* bzw. *sum cogitans* apodiktisch auszusprechen ist, daß wir also einen ersten apodiktischen Seinsboden unter die Füße bekommen, das hat bekanntlich schon Descartes gesehen, er betont ja die Zweifellosigkeit des Satzes und daß selbst ein *Ich zweifle* schon das *Ich bin* voraussetzen würde. Dabei handelt es sich auch bei ihm um dasjenige Ich, das seiner selbst inne ist, nachdem es die Erfahrungswelt als möglicherweise zu bezweifelnde außer Geltung gesetzt hat. Es ist nach unseren präzisierenden Ausführungen klar, daß der Sinn der Zweifellosigkeit, in der das ego durch die transzendentale Reduktion zur Gegebenheit kommt, wirklich dem von uns früher ausgelegten Begriff der Apodiktizität entspricht. Freilich ist damit das Problem der Apodiktizität und damit des ersten Grundes und Bodens für eine Philosophie noch nicht erledigt. Es regen sich ja sofort Zweifel. Gehört z. B. zu der transzendentalen Subjektivität nicht untrennbar ihre jeweilige Vergan-
[62] genheit, die bloß durch Erinnerung zugänglich ist? Kann aber | für diese eine apodiktische Evidenz beansprucht werden? Zwar wäre es verkehrt, darum die Apodiktizität des *Ich bin* leugnen zu wollen, was doch nur möglich ist, wenn man äußerlich argumentierend über sie hinwegredet, also über sie hinwegsieht. Aber stattdessen muß nun das Problem der Tragweite unserer apodiktischen Evidenz brennend werden.

Wir erinnern uns hier einer früheren Bemerkung,[1] daß *Adäquation und Apodiktizität* einer Evidenz *nicht* Hand in Hand gehen müssen – vielleicht war diese Bemerkung gerade auf den Fall der transzendentalen Selbsterfahrung gemünzt. In ihr ist das ego sich selbst ursprünglich zugänglich. Aber nur ein Kern von eigentlich adäquat Erfahrenem bietet jeweils diese Erfahrung: nämlich die lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes *ego cogito* ausdrückt, während darüber hinaus nur ein unbestimmt allgemeiner, präsumptiver Horizont reicht, ein Horizont von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem. Ihm gehört zu die zumeist völlig dunkle Selbstvergan-

genheit, aber auch die dem Ich zugehörigen transzendentalen Vermögen und die jeweiligen habituellen Eigenheiten. Auch die äußere Wahrnehmung (die allerdings nicht apodiktisch ist) ist zwar Selbsterfahrung des Dinges – *es selbst steht da* –, aber in diesem Selbstdastehen hat es für den Erfahrenden einen offenen endlosen, unbestimmt allgemeinen Horizont von eigentlich Nicht-selbst-Wahrgenommenem, und zwar als einen – das liegt darin als Präsumption – durch mögliche Erfahrung aufzuschließenden. Ähnlich also betrifft die apodiktische Gewißheit der transzendentalen Erfahrung mein transzendentales *Ich bin* in der ihm anhaftenden unbestimmten Allgemeinheit eines offenen Horizontes. Das Wirklichsein des an sich ersten Erkenntnisbodens steht demnach zwar absolut fest, nicht aber ohne weiteres das, was sein Sein näher bestimmt und was während der lebendigen Evidenz des *Ich bin* noch nicht selbst gegeben, sondern nur präsumiert ist. Diese in der apodiktischen Evidenz mit implizierte Präsumption untersteht also hinsichtlich der Möglichkeiten ihrer Erfüllung der Kritik ihrer eventuell apodiktisch zu begrenzenden Tragweite. Wie weit kann das transzendentale Ich sich über sich selbst täuschen und wie weit reichen die absolut zweifellosen Bestände trotz dieser möglichen Täuschung? Mit der Statuierung des transzendentalen ego stehen wir überhaupt an | einem gefährlichen Punkt, selbst wenn wir die schwierigen Fragen der Apodiktizität zunächst außer Betracht lassen. [63]

3. Horizonte der Wahrheit

Außerordentlich verbreitet ist bekanntlich die – aller phänomenologischen Vertiefung in die Intentionalität eines evidenten Urteilens fernbleibende – Interpretation, die von der naiv vorausgesetzten Wahrheit-an-sich her die *Evidenz konstruiert*. Danach »muß« es (wie oft auch ausdrücklich naiv argumentiert wird) eine Evidenz als absolute Erfassung der Wahrheit geben, da wir ja sonst überhaupt nicht Wahrheit und Wissenschaft haben oder erstreben könnten. Diese absolute Evidenz wird dann gefaßt als ein (in der Tat sehr wunderbarer) psychischer Charakter mancher Urteilserlebnisse, der es absolut verbürgt, daß der | Urteilsglaube nicht bloß Glaube ist, sondern ein solcher, der die Wahrheit selbst zu wirklicher Gegebenheit bringt. Wie aber, wenn die Wahrheit eine im Unendlichen liegende *Idee* ist? Wenn sich in Evidenz zeigen [283] [284]

ließe, daß das mit Beziehung auf die gesamte Weltobjektivität nicht eine zufällige, auf der leider beschränkten menschlichen Erkenntniskraft beruhende Tatsache, sondern ein *Wesensgesetz* ist? Wie wenn *alle* und jede reale Wahrheit, ob Alltagswahrheit des praktischen Lebens, ob Wahrheit noch so hoch entwickelter Wissenschaften wesensmäßig in *Relativitäten* verbleibt, normativ beziehbar auf *»regulative Ideen«*? Wie wenn selbst im Herabsteigen zu den phänomenologischen Urgründen Probleme relativer und absoluter Wahrheit verblieben und als Probleme höchster Dignität die *Ideenprobleme* und die der *Evidenz dieser Ideen*? Wie wenn die Relativität der Wahrheit und ihrer Evidenz und die über sie gestellte unendliche, ideale, absolute Wahrheit jedes sein Recht hätte und das eine das andere forderte? Der Händler am Markt hat seine Marktwahrheit; ist sie in ihrer Relation nicht eine gute Wahrheit und die beste, die ihm nützen kann? Ist sie darum Scheinwahrheit, weil der Wissenschaftler in einer anderen Relativität, mit anderen Zielen und Ideen urteilend andere Wahrheiten sucht, mit denen man sehr viel mehr machen kann, nur eben gerade nicht das, was man am Markte braucht? Man muß endlich aufhören, sich von den idealen und regulativen Ideen und Methoden der »exakten« Wissenschaften blenden zu lassen, und insbesondere in der Philosophie und Logik, als ob deren An-sich wirklich absolute Norm wäre, sowohl was gegenständliches Sein anlangt, als was Wahrheit anlangt. Das heißt wirklich vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen, es heißt um einer großartigen Erkenntnisleistung willen, aber von sehr beschränktem teleologischen Sinne, die Unendlichkeiten des Lebens und seiner Erkenntnis, die Unendlichkeiten relativen und nur in dieser Relativität vernünftigen Seins mit dessen relativen Wahrheiten übersehen. Aber vorweg und von oben her darüber philosophieren, das ist grundverkehrt, es schafft den verkehrten skeptischen Relativismus und den nicht minder verkehrten logischen Absolutismus, beides füreinander Popanzen, sich wechselseitig niederschlagend und wieder auflebend, wie Figuren auf dem Kasperletheater.

[285] Urteilen in einer naiven Evidenz, das heißt Urteilen auf Grund einer Selbstgebung und unter beständiger Frage, was dabei wirklich zu »sehen« und zu getreuem Ausdruck zu bringen ist – also Urteilen in derselben Methode, die im praktischen Leben der Vorsichtig-Kluge befolgt, wo es ihm ernstlich darauf ankommt, »herauszubekommen, wie die Sachen wirklich sind«. Das ist der Anfang aller Weisheit, obschon

nicht ihr Ende; und es ist eine Weisheit, die man nie entbehren kann, wie tief man auch theoretisierend dringt – die man also schließlich ebenso betätigen muß in der absoluten phänomenologischen Sphäre. Denn wie schon wiederholt berührt, naives Erfahren und Urteilen geht in Wesensnotwendigkeit voraus. Aber bei besinnlichem Ernste ist es nicht leichtsinnige Naivität, sondern Naivität ursprünglicher Anschauung mit dem Willen, sich rein an das, was sie wirklich gibt, zu halten. Folgt dann immer weitere besinnliche Fragestellung, schließlich die nach letzten transzendentalen Wesensstrukturen und Wesensgesetzen, universalen Wesenszusammenhängen, so ist auch dann immer wieder diese reine Intuition und das ihrem reinen Gehalt Treubleiben methodisch mit im Spiele, beständiger Grundcharakter in der Methode. Nur daß sie zuletzt in einer selbst intuitiven Erkenntnis der sich iterativ wiederholenden, im Wesensstile identischen Ergebnisse und Methoden enden muß. *So* verfahrend hat man stets von neuem *lebendige Wahrheit aus dem lebendigen Quell des absoluten Lebens* und der ihm zugewendeten Selbstbesinnung *in der steten Gesinnung der Selbstverantwortung*. Man hat die *Wahrheit* dann nicht fälschlich verabsolutiert, vielmehr je in ihren – nicht übersehenen, nicht verhüllt bleibenden, sondern systematisch ausgelegten – *Horizonten*. Man hat sie mit anderen Worten in einer lebendigen Intentionalität (die da ihre Evidenz heißt), deren eigener Gehalt zwischen »wirklich selbstgegeben« und »antizipiert«, oder retentional »noch im Griff«, oder »als ich-fremd appräsentiert« und dgl. unterscheiden läßt, und in der Enthüllung der zugehörigen intentionalen Implikationen zu allen Relativitäten führt, in die Sein und Geltung verflochten sind.

V. ERFAHRUNG

»Um nun in dieser Nacht phänomenologische Lichter aufstrahlen zu lassen [...]« (Hua XI, S. 154)

»[...] sei es auch nur im Vorzimmer des Ich.« (Hua XI, S. 166)

1. Urphänomene und Urformen der Erfahrung

[133] Aber hier tritt uns das Problem der Ordnungseinheit entgegen, im Zusammenhang damit andere fundamentale Probleme, das Problem der Kontinuität als kontinuierlicher Ordnung unter sonderungsloser Ver-
[134] schmelzung. Was sind hier die Urphänomene? | Bisher hatten wir als Urphänomene vorausgesetzt die Einheit eines abgehobenen Gegenstandes, Mehrheiten von Abgehobenheiten als bloße Vielheiten der Koexistenz und Sukzession, dann aber auch Mehrheiten als inhaltlich verbundene Mehrheiten, das ist aus Homogenität verbundene. Was charakterisiert nun die Ordnung, die doch offenbar ein Phänomen der Homogenitätssphäre ist, und ihr gegenüber die Unordnung? Ein Urphänomen ist die Unordnung in Form etwa eines Haufens von Flecken im sonst einförmigen visuellen Feld. Sie mögen als die gleichen auch als eine Ordnung im Feld denkbar sein; wir mögen ihnen ideell eine Ordnung geben können oder wie immer sie über das Feld geordnet verteilen: so daß wir Ordnung sähen und dann als ein Passivitätsphänomen gegeben hätten. Also auch das ist zunächst ein Urphänomen. ›Urphänomene sind‹ im besonderen das der Gleichheit und das Phänomen einer Steigerungsreihe. Eine Einheit von Ähnlichkeiten, lauter Farbendaten, und zwar in der Koexistenz, aber von rot zu blau sich steigernd als Einheit einer Ordnungsfolge. Oder eine Dreiecksreihe, als eine Größenordnung konsequent ansteigend. Wir können aber als paralleles Urphänomen eine zeitliche Ordnung von ebensolchen durch Ähnlichkeit, durch Gleichheit oder durch Steigerung nach Farbe oder nach Gestaltgröße aufeinander folgenden und sich ordnungsgemäß vereinheit-

lichenden Daten nehmen. Beiderseits können wir die konkrete Ordnungseinheit als schon vorliegend beschreiben: Zu ihr gehört nicht bloß überhaupt Paarbildung durch Ähnlichkeit, sondern eine besondere Ähnlichkeit, die da Steigerung heißt. Dann die Verbindung der Paare miteinander, derart, daß das gesteigerte Glied, das Endglied des einen Paares Anfangsglied eines nächsten ist, Ausgangsglied einer neuen Steigerung usw. Man kann bemerken, daß die Deckung in einer Steigerung, obschon sie keine Gleichheit ist, doch eine besondere Innigkeit hat. Das Mindere wiederholt sich zwar nicht einfach im Gesteigerten, und doch, es ist dasselbe, aber noch mehr. In der Mehrung, der Steigerung liegt aber offenbar eine besonders bindende Kraft in der aufsteigenden Verkettung; denn jedes Paar relativ gesteigerter Daten ist selbst wieder eine höhere Steigerung gegenüber einem früheren Paar relativ minderer Daten. Wie ein einzelnes Steigerungspaar stärker affiziert als ein beliebiges Ähnlichkeitspaar, so ist eine Verkettung von Steigerungspaaren in der Einheit | einer sich in der Wiederholung erhö- [135]
henden Steigerung eine stärkere affektive Einheit als eine sonstige Einheit von Ähnlichkeitspaaren.

Doch nun fragt es sich: Was bringt die Verkettung, die Aneinanderfügung zustande, wie kommen Verkettungen gegenüber bloßen Mengen in der bloßen Passivität zustande, gegenüber bloßen Mengen, in denen alles mit allem, einzelnes und Verbindungen ungeordnet eine Verbundenheit bilden?

Hier werden wir vor allem auf das Urphänomen der Sukzession verwiesen, also auf eine urordnende Leistung des Zeit konstituierenden Bewußtseins. Was darin von Gegenwart zu Gegenwart schon abgehoben ist und sich im Zuge der Gegenwarten als dauernde Identitätseinheit konstituiert, ist zeitlich verkettet, das heißt, die zeitlichen Relationen sind von vornherein und wesensnotwendig verkettet sich konstituierend. Auch hier, wenn wir rein auf das Zeitformale achten, können wir Steigerungsverhältnisse konstatieren, die sich als die ursprünglichsten in notwendiger Verkettung aufbauen. Alle Zeitverhältnisse der Zeitgegenständlichkeiten konstituieren sich ja in den subjektiven Modis der Orientierung, und so haben wir im Bewußtsein die Verkettung des Vergangenen mit dem mehr Vergangenen, dann dem noch mehr Vergangenen, wobei aber durch den Fluß dieser Relativität Einheit der Identifizierung hindurchgeht und zwischen den identischen sukzessiven Daten selbst konsequent Ordnungsverkettung herstellt. Hat nun

diese Urordnung eine notwendige Verkettung hergestellt zwischen inhaltlich wie immer bestimmten Daten, so können nun in zeitlicher Folge die inhaltlich bestimmten Steigerungen sich als solche verketten und so Reiheneinheiten konsequenter Steigerung bilden. Ebenso können auch Reiheneinheiten erwachsen bei purer inhaltlicher Gleichheit und Ähnlichkeit. Es ist einzusehen, daß Reihen eine höhere Kraft haben müssen aus der Quelle der Sukzession, als wie wenn diese nicht mitwirkte. Denn sie bringt ja ein neues, freilich notwendiges Moment der Gleichheit herein, die Gleichheit der Folge als Folge, eventuell auch dazu der Dauer der einzelnen Daten der Folge, wenn sie gleich dauernd sind, als gleicher Dauer.

Wie ist es nun aber in der Koexistenz, die doch durch die Ordnung der Sukzession nicht in sich geordnet wird? Betrachten wir das visuelle
[136] Feld und die in ihm auftretenden besonderen Daten. | Sie haben Einheit der Homogenität, aber das macht noch nicht Ordnung. Trotzdem finden wir hier Ordnungen, und, wie in der Zeit, schon unabhängig von dem Inhaltlichen, was sich da ordnet. Im visuellen Feld, rein immanent genommen, haben wir mögliche Reihen, die wir freilich nur unter Hereinziehung objektiver Auffassungen sprachlich bezeichnen können. So eine Koexistenzordnung von beliebigen Farbenflecken oder scharf begrenzten Figuren in der Rechts-links-Ordnung und der Oben-unten-Ordnung oder in einer bestimmten Linie nach rechts oben usw. Ebenso in beliebigen sonstigen Richtungen der Geordnetheit.

Wir werden darauf aufmerksam, daß im visuellen Feld vielfältige und zueinander in vor der Analyse nicht klar verständlichen Beziehungen stehende Ordnungen beschlossen liegen. Wir sehen, daß dem Feld der Sukzession analog, als einem ursprünglichen Ordnungsfeld mit wechselnden Zeitstellen, auch hier ein Feld von Ordnungsstellen vorliegt, die in der Koexistenz Verkettung vorzeichnen. Auch hier scheidet sich, und in neuer Weise, Form und Inhalt, Form der örtlichen Ordnung und als Inhalt das Geordnete, das an dieser und jener visuellen Lokalität, wie wir sehen werden, Stehende, sie Besetzende. Aber freilich, hier ist ein großer Unterschied: Die Sukzession ist eine einzige, eine »lineare«, immer wieder gleiche Verkettung. Im visuellen Feld aber haben wir nicht immerzu und alle Daten in einer Verkettung, in einer identischen linearen Ordnung, sondern es können verschiedene Reihenverkettungen, und verschiedene zugleich, sich ursprünglich bilden, derart, daß im Feld viele Linien als Stellensysteme der Örtlichkeit beschlossen

sind, sie sich einmal mit dem und das andere Mal mit jenem gegenständlichen Inhalt ausgefüllt zeigen, ihm die Ordnung im voraus ermöglichend, und alle diese linearen Stellensysteme gehen zu der einen Feldform, wie eine analytische Betrachtung lehrt, zusammen. Immerhin, ähnlich der Form der Sukzession haben wir eine vorgezeichnete Ordnungsform und in ihr einmal diese und einmal jene Inhalte als geordnete zur Einheit kommend.

Hier erwächst aber sogleich das Problem, ob nicht die lokalen Ordnungslinien, die in der Erfahrung ausgezeichnet sind, ihre Schichten zeitlicher Apperzeption mit sich führen, sofern jede Ordnung notwendig, wenn sie durch inhaltliche besondere Affinität einheitlich sich abhebt, zu einem Reiz zum Durchlaufen wird. | Das Durchlaufen schafft [137]
aber sogleich auch eine zeitliche Ordnung, die aber unter Identifizierung der geordneten Daten auch in umgekehrter Ordnung frei vollzogen werden kann.

Was vom visuellen Feld gilt, ‹gilt› vom Tastfeld – von allen eigentlichen Feldern, als solchen, die Einheiten der Lokalität sind. Nicht vom Gehörsfeld, es ist kein eigentliches Feld. Denn hier fehlt jede Möglichkeit, Koexistentes zu ordnen. [...]

Doch eine wichtige Ergänzung habe ich hier beizufügen, da ich leider [138]
vergessen hatte, letzthin das Kontrastphänomen vorweg als Urphänomen zu besprechen. Jedes in einem Feld für sich Abgehobene ist von etwas abgehoben in ebendiesem Feld. Das gibt einen bestimmten Grundbegriff von Sonderung. Wir könnten auch gegenübersetzen Konkretion und Diskretion, wobei wir jetzt Konkretion in einem etwas wörtlichen Sinn verstehen. Gleiches und sehr Ähnliches wächst gewissermaßen zusammen. Sehr Ähnliches ist dabei solches, das nicht in trennendem, Abstand schaffendem Streit bei der Deckung auseinandergeht, sondern, wenn auch nicht reinlich, verschmilzt.

Für die Einheitsbeziehung eines abgehobenen Datums und desjenigen, von dem es sich abhebt, haben wir noch einen anderen | besonders [139]
brauchbaren Ausdruck: Kontrast, wobei wir ihn nur nicht für extreme Fälle, wie für den Kontrast eines Knalles gegenüber einem schwach geräuschigen oder tonalen Hintergrund gebrauchen. Zu einer homogenen Gruppenmehrheit gehört beides, konkrete Verschmelzung und Kontrast: Die Mehrheitsglieder sind ein jedes für sich durch Kontrast, aber nicht gegeneinander; miteinander sind sie ja besonders einig durch kontrastlose Verschmelzung, z. B. rote Flecken auf einem weißen

Grund. Dabei liegt in anderer Weise in jedem Kontrast, der ja ein Phänomen der Homogenität bleibt, etwas von Verschmelzung, etwas, das die konkreten Daten homogen einigt und zugleich die Konkretion im Durchbruch ihrer Kontinuität stört. Doch das zu verstehen, brauchen wir schon die weiteren Ausführungen der letzten Vorlesung. Jedenfalls aller tieferen Aufklärung voran liegen als Urphänomene: Abgehobenheit unter Kontrast, andererseits Verschmelzung, Konkretion abgehobener Daten in abstandsloser Ähnlichkeit. Die Verschmelzung ist hier, da für sich abgehobene Daten diskontinuierlich einig werden, eine Fernverschmelzung; Nahverschmelzungen werden wir bald kennenlernen. [...]

2. Affektion als Reizwirkung

[148] Auf eine Phänomenologie der Sinnesfelder dürfen wir uns hier nicht einlassen. Es muß genügen, auf sie hingewiesen zu haben. Es gibt noch eine andere, uns viel näher an die Assoziationsfragen bringende Forschungsrichtung, bezeichnet durch den uns bekannten, aber jetzt besonders ins Auge zu fassenden Titel Affektion. Wir verstehen darunter den bewußtseinsmäßigen Reiz, den eigentümlichen Zug, den ein bewußter Gegenstand auf das Ich übt – es ist ein Zug, der sich entspannt in der Zuwendung des Ich und von da sich fortsetzt im Streben nach
[149] selbstgebender, | das gegenständliche Selbst immer mehr enthüllender Anschauung – also nach Kenntnisnahme, nach näherer Betrachtung des Gegenstandes.

Das Bewußtsein konstituiert teils explizite Gegenstände, das ist abgehobene und wirklich affizierende, teils implizite (Teile und Momente), die nicht oder noch nicht zur Abhebung gekommen sind, die aber, sofern sie unter »günstigen Umständen« doch zur Abhebung gebracht werden können, unter affektivem Gesichtspunkt immerfort in Frage kommen. Wir werden in dieser Hinsicht genötigt sein, zwischen wirklicher Affektion und Tendenz zur Affektion zu unterscheiden, als einer nicht leeren, sondern in Wesensgründen sachlich verwurzelten Potentialität der Affektion. Sinnliche Daten (und so Daten überhaupt) senden gleichsam affektive Kraftstrahlen auf den Ichpol, aber in ihrer Schwäche erreichen sie ihn nicht, werden nicht wirklich für ihn zu einem weckenden Reiz.

Affektion setzt vor allem Abhebung voraus, und in der impressionalen Sphäre diejenige Abhebung, die wir allein in ihr finden konnten – nämlich wenn wir, wie bisher, jede Betrachtung des Fernhorizonts der Vergessenheit außer Spiel lassen und desgleichen natürlich das Reich der Wiedererinnerungen. Abhebung war für uns also Abhebung durch inhaltliche Verschmelzung unter Kontrast. Affektion ist nun in gewisser Weise Funktion des Kontrastes, obschon nicht des Kontrastes allein. Insofern, als die ursprünglichste Affektion ‹als› die in der impressionalen Gegenwart sich erzeugende anzusehen ist, ist also Kontrast als die ursprünglichste Bedingung der Affektion zu charakterisieren. Mit der Gradualität des Kontrastes hängt eine Gradualität der Affektion, aber auch schon der Tendenz zur Affektion zusammen. Ein gleicher Kontrast kann nämlich auf das Ich wirklich Reiz üben, das andere Mal kann es sein, daß das Ich von der affektiven Tendenz nicht erreicht wird. Kontrastextreme sind so starke Kontraste, machen so stark wirkende Abhebung, daß sie sozusagen alle konkurrierenden Kontraste übertönen. Es gibt also so etwas wie mögliche Konkurrenz und eine Art Verdeckung von affektiven Tendenzen durch besonders starke. Z. B. einzelne farbige Figuren, sich wohl abhebend, affizieren uns, zugleich Geräusche, wie Wagenrollen, Töne eines Liedes, abgehobene Gerüche u. dgl. Das alles zugleich, wobei das Lied insofern siegt, als wir | ihm allein im Zuhören zugewendet sind. Aber das übrige reizt [150] doch. Wenn aber ein gewaltiger Krach hereinbricht, wie von einer Explosion, so löscht er nicht nur die affektiven Besonderheiten des Gehörfeldes aus, sondern auch die aller anderen Felder. Was sonst zu uns sprach, wie wenig wir ihm zuhörten, das kann nicht mehr zu uns dringen.

Sind solche Extreme ausgeschlossen, dann können mannigfaltige Gegenstände für sich durch Kontraste abgehoben sein, insofern jeder die Wesensbedingungen der Einheit aus spezifischer Affinität der konkreszierenden Verschmelzung und Kontrastierung erfüllt. Aber für das Ich brauchen sie darum nicht alle abgehoben sein, geschweige denn, daß es wirklich zu Gruppierungen, zu Konfigurationen kommt, als solchen, die wirklich für das Ich da sind – das ist, die als solche Synthesen das Ich wirklich affizieren.

Was macht für ein einzelnes abgehobenes Datum den Vorzug der Affektion? Aber das einzelne in seinem Zusammenhang ist in seiner affektiven Kraft von den übrigen abhängig, wie diese von ihm. Wir

stehen in einem Relativismus der affektiven Tendenzen, und es fragt sich, was für Gesetze und letztlich Wesengesetze hier walten mögen.

Wir, in unserer Betrachtung unterster genetischer Stufe, stellen das Problem in der für eine systematische Genesis notwendigen Abstraktion: Wir tun so, als ob die Welt des Ich nur die impressionale Gegenwart wäre und als ob nichts von hinausgreifenden Apperzeptionen aus weiter sich spannenden subjektiven Gesetzmäßigkeiten mitspielte, nichts von den im Weltleben erworbenen Erkenntnissen, ästhetischen und praktischen Interessen, Bewertungen u. dgl. Wir betrachten also Funktionen der Affektivität, die rein im Impressionalen gründen. Aus der Gemütssphäre dürfen wir dann nur die mit den sinnlichen Daten ursprünglich einigen Gefühle hinzunehmen und sagen: Einerseits ist die zustande kommende Affektion funktionell mit abhängig von der relativen Größe des Kontrastes, andererseits auch von bevorzugenden sinnlichen Gefühlen, wie einer durch das Abgehobene in seiner Einheit fundierten Wollust. Auch ursprünglich instinktive, triebmäßige Bevorzugungen dürfen wir zulassen. Das wären natürlich eigene Themen für Untersuchungen, wobei ein passendes Experimentieren, nicht ein in-
[151] duktiv-objektiv gerich-|tetes, wohl möglich wäre: Es hätte die Aufgabe, günstige Bedingungen der Herstellung reiner Fälle fraglicher Art herzustellen.

[...]

[154] Um nun in dieser Nacht phänomenologische Lichter aufstrahlen zu lassen, gehen wir von klaren Beispielen aus, an denen wir die Weckung in ihrer Fortpflanzung und die sie bestimmende Motivation direkt zu Gesicht bekommen können. Wir nehmen an, Abgehobenes sei schon konstituiert, mag es auch schon Affizierendes sein. Daß nicht alle Affektion durch Weckung von anderer Affektion her entsprungen sein kann, ist selbstverständlich. Jeder Fall der Affektion durch einen isolierten extremen Kontrast, wie eine Explosion, zeigt die Wesensmöglichkeit. Doch bedarf es nicht solcher Extreme. Wenn bei dem Abendspaziergang auf der Lorettohöhe in unserem Horizont plötzlich eine Lichterreihe im Rheintal aufleuchtet, so hebt sie sich affektiv einheitlich sofort ab, ohne daß übrigens der Reiz darum zu aufmerkender Zuwendung führen müßte. Daß mit einem Schlage die Lichterreihe als ein Ganzes affektiv ist, liegt offenbar an den voraffektiven Gesetzmäßigkeiten der Einheitsbildung; an ihnen liegt es eventuell, daß im visuellen Feld zugleich auch sonstige Lichtergruppen als abgehobene Sonderein-

heiten affektiv da sind, und das *ceteris paribus*. Doch die gerade Lichterreihe ›kann‹ einen affektiven Vorzug haben, also den eines stärkeren affektiven Reizes, stärkerer Abhebung für uns. In diesen Beispielen ist also eine gegliederte Einheit, wie sehr sie als gegliederte in sich selbst sachliche Sonderabhebungen hat, in einer ungegliederten Affektion bewußt. Andererseits nicht bewußt durch eine Weckung von außen, von seiten anderer Einheiten. Es ist recht bequem, solche Fälle ungeweckter Affektion doch als Weckungen, aber als Nullfall der Weckung zu bezeichnen, ähnlich wie der Arithmetiker die Null, das Negat der Anzahl doch mitrechnet zu den Zahlen.

Jetzt ändern wir unser Beispiel passend und dahin ab, daß eine Fortpflanzung der Affektion statthat, also von einer Affektion eine außengerichtete Weckung ausstrahlt. Die Lichterreihe ist | schon in Weckung, [155]
sei es auch in Nullweckung. Eins der Lichter ändert plötzlich seine Weißfärbung in Rotfärbung in hinreichender Intensität. Oder wir ändern nur seine Intensität, es wird besonders leuchtend. Es wird nun für sich besonders affektiv, aber zugleich kommt diese Hebung der ganzen Reihe, die im übrigen affektiv ungegliedert bleibt, offenbar zugute. Wir werden sagen müssen, eine neue Affektion sei eingetreten und von ihr gehe ein weckender Strahl aus (oder nach den beiden Reihenstrecken von dem inmitten stehenden Lichte ein Doppelstrahl der Weckung), der mit der weckenden Kraft der schon affektiv wirkenden Reihe einig wird zur Einheit einer stärkeren Weckung. Auch das werden wir evident sagen dürfen, daß eine Art Fortpflanzung der Affektion bei jedem gegliederten Ganzen, das direkt als Ganzes affiziert hatte, statthat: nämlich die Fortpflanzung auf die Glieder. Insofern brauchten wir nicht die Änderung des urspünglichen Beispiels. Wir hätten sogleich sagen können, daß die Weckung der gesamten Reihe von vornherein sich verteilt auf die Glieder, ihnen mittelbar Sonderaffektion zuteilend, und zwar innerhalb der Gesamtaffektion des Ganzen. Doch müßte hier auch studiert werden ein gewisses Gegeneinander von Verschmelzung und Kontrast, sofern, wenn das hervorstrahlende einzelne Licht zu stark sich abhebt, es auch wieder den Abfluß auf die mitverbundenen hemmen kann.

Ein anderes Beispiel aus der Sphäre sukzessiver, vorgangsmäßig sich vereinheitlichender Gegenstände: Eine Melodie ertönt, ohne erhebliche affektive Kraft zu üben, oder gar, wenn das möglich sein sollte, ganz ohne affektiven Reiz auf uns. Wir sind etwa mit anderem beschäf-

tigt, und es sei nicht so, daß uns die Melodie etwa unter dem Titel »Störung« affiziert. Nun kommt ein besonders schmelzender Ton, eine die sinnliche Lust oder auch Unlust besonders erregende Wendung. Diese Einzelheit wird nicht bloß für sich lebhaft affizieren, vielmehr hebt sich nun mit einem Male die ganze Melodie, soweit sie im Gegenwartsfeld noch lebendig ist, heraus; die Affektion also strahlt ins Retentionale zurück, wirkt zunächst einheitlich hebend und zugleich in die Sonderabgehobenheiten, in die einzelnen Töne ‹hinein›, Sonderaffektion fördernd. Die Motivationskausalität ist dabei völlig und unmittelbar evident. Die Besonderheit des Tones hat mich aufmerksam gemacht. Und
[156] dadurch wurde ich auf die ganze | Melodie aufmerksam, und begreiflicherweise wurden mir damit auch die Einzelheiten lebendig.

Aus diesen Beispielen ersehen wir auch einen wichtigen Unterschied hinsichtlich der Gegebenheitsart von Gegenständen für das Bewußtseinssubjekt. Mitunter geht die Gegebenheit von Ganzen, ihre affektive Abhebung und damit die Möglichkeit ihrer Erfassung, den Teilen vorher, mitunter die der Teile dem Ganzen. Das hängt von den wechselnden Bedingungen der Affektion ab, und grundwesentlich von den sachliche Einheit sachlich bestimmenden Bedingungen. Insofern kann sich der Unterschied relativieren. Würden die Lichter der Lichterreihe in zeitlichem Nacheinander aufstrahlen, so würde die Reihe als Ganzes in der Gegebenheit natürlich nachfolgen der Gegebenheit der einzelnen ‹Glieder›. Aber zuletzt kommen wir doch auf ursprüngliche Einzelheiten, das ist auf Gegenstände, die unter allen Umständen aus Wesensgründen vorher als Ganze gegeben sein müssen, damit ihre Teile gegeben sein können. [...]

3. Affektionssteigerung

[166] Hier haben wir zunächst unter dem Titel Affektion zu scheiden: 1) Affektion als jene wechselnde Lebendigkeit eines Erlebnisses, eines Bewußtseinsdatums, von deren relativer Höhe es abhängt, ob das Datum merklich im besonderen Sinn ist und dann eventuell wirklich aufgemerktes und erfaßtes ist; 2) dieses Merklichsein selbst. Hier hat Affektion den besonderen Sinn der spezifischen Affektion auf das Ich, und zwar die das Ich trifft, excitiert, zur Aktion sozusagen aufruft, weckt und eventuell wirklich aufweckt.

Z. B. ein schwaches, immer lauter werdendes Geräusch nimmt in dieser sachlichen Wandlung eine wachsende Affektivität an, seine Bewußtseinslebendigkeit wächst. Darin liegt: Es übt auf das Ich einen wachsenden Zug aus. Schließlich wendet das Ich sich zu. Genauer besehen ist aber schon vor der Zuwendung eine modale Änderung der Affektion eingetreten. Bei einer gewissen, unter den gegebenen affektiven Umständen wirksamen Stärke hat der vom Geräusch ausgehende Zug das Ich so recht eigentlich erst erreicht, es ist im Ich zur Geltung gekommen, sei es auch nur im Vorzimmer des Ich. Das Ich hört es nun schon in seiner Besonderheit heraus, obschon es noch nicht darauf hinhört in der Weise aufmerkender Erfassung. Dieses »schon heraushören« besagt: Im Ich ist eine positive Tendenz, sich dem Gegenstand zuzuwenden, geweckt, sein »Interesse« ist erregt – es wird zu aktuell betätigtem Interesse in der Zuwendung, in der diese positive, vom Ichpol auf das Geräusch hingehende Tendenz sich strebend erfüllt. Wir verstehen nun die wesentliche modale Änderung, die da eingetreten ist. Zuerst eine steigende Affektion; der affektive Zug ist aber noch nicht vom Ich her ein Gegenzug, noch nicht eine auf den gegenständlichen Reiz antwortende Tendenz, die ihrerseits den neuen Modus der aufmerkend er-|fassenden annehmen kann. Von da aus gehen dann weitere [167]
Unterschiede, die uns aber jetzt nicht angehen.

Für uns von Bedeutung ist die Eigenheit der wechselnden Lebendigkeit selbst, unangesehen der Bedeutung, die sie für das Ich hat. In jeder universal überschauten lebendigen Gegenwart haben wir natürlich ein gewisses Merklichkeitsrelief, ein Relief der Bemerksamkeit und Aufmerksamkeit. Es scheidet sich da also Hintergrund und Vordergrund. Der Vordergrund ist das im weitesten Sinne Thematische. Das Null der Merklichkeit liegt in einer eventuell beträchtlichen Lebendigkeit des Bewußthabens, die aber keine besondere antwortende Tendenz im Ich erregt, bis zum Ichpol nicht vordringt.

Sehen wir also vom Verhalten des Ichpols ab, so bleibt uns der Unterschied der Lebendigkeit, der nicht mit einer sachlichen Intensität, etwa Tonintensität, Geruchsintensität etc. zu verwechseln ist. Unabhängig von der Artung der Bewußtseinsdaten (und, wenn wir die bewußtseinsmäßigen Gegenstände jeder Art hinzunehmen, der Art eben dieser) gibt es eine Gradualität der Lebendigkeit, und dieser Unterschied bleibt noch erhalten im Rayon der Aufmerksamkeit.

Diese Gradualität ist es, die auch einen bestimmten Begriff von Be-

wußtsein und Bewußtseinsgraden bestimmt und den Gegensatz zu dem im entsprechenden Sinn Unbewußten. Letzteres bezeichnet das Null dieser Bewußtseinslebendigkeit und, wie sich zeigen wird, keineswegs ein Nichts. Ein Nichts nur an affektiver Kraft und damit an denjenigen Leistungen, die eben eine positiv wertige Affektivität (über dem Nullpunkt) voraussetzen. Es handelt sich also nicht um ein Null nach Art eines Null der Intensität qualitativer Momente, z. B. ‹der› Tonintensität, da wir ja dabei meinen, daß damit auch der Ton überhaupt aufgehört hat.

Jedes konkrete Datum der lebendigen Gegenwartssphäre versinkt, wie wir wissen, in die phänomenale Vergangenheit, unterliegt der retentionalen Wandlung und führt dabei notwendig in das affektive Nullgebiet, dem es sich einverleibt und in dem es nicht nichts ist. So müssen wir überhaupt zur lebendigen Gegenwart einen mit ihr selbst sich beständig wandelnden affektiven Nullhorizont rechnen. Ehe wir von ihm näher handeln, wollen wir die affektive Gesamteigenheit der lebendi-
[168] gen Gegenwart | charakterisieren: Sie ist, im ganzen betrachtet, eine affektive Einheit, hat danach eine einheitliche Lebendigkeit, in die alle Sonderaffektionen, die ihr zugehören, als Momente eingehen, als in ihr synthetisch vereinheitlichte.

Ich gebrauchte schon den sehr passenden Ausdruck affektives Relief. Damit deutet sich einerseits die Einheit an, andererseits Höhenunterschiede für die verschiedenen einzelnen Momente, endlich auch die Möglichkeit von Gesamterhöhungen oder -erniedrigungen, sofern das affektive Relief sich je nachdem im Wandel der lebendigen Gegenwart stärker herauswölben kann oder mehr abflachen. Ich spiele hier an auf die Unterschiede der Frische, in der alle Gegenwartsgegenstände eventuell in raschem Übergang, aber in eins, an Bewußtseinslebendigkeit, an affektiver Kraft zunehmen, oder im Gegenfall abnehmen. Zugleich bestehen aber innerhalb jeder Gegenwart relative Lebendigkeitsunterschiede, Unterschiede affektiv wirksamerer oder minder wirksamer Daten. Daher also die Rede von affektivem Relief. – Das affektive Relief hat als sachliche Unterlage die Strukturzusammenhänge der Gegenwart; indem die Affektion sich von einem Punkt aus diesen Linien gemäß weckend verteilt, hebt sich das ganze Relief diesen Linien gemäß.

Nach dem Gesagten gehört ferner zu jeder Gegenwart ein Hintergrund oder Untergrund von Unlebendigkeit, von affektiver Wirkungslosigkeit (Null). Innerhalb der positiven Lebendigkeit findet dann

immer neu affektive Weckung und Übertragung affektiver Kräfte statt und eben damit, im gleichen Gesamtniveau der relativen Frische, relative Änderungen.

Die Urquelle aller Affektion liegt und kann nur liegen in der Urimpression und ihrer eigenen größeren oder geringeren Affektivität. Von da aus gehen die Linien affektiver Weckung bzw. der Erhaltung und Fortpflanzung von Affektivität.

An die Urimpression schließt sich Retention an. Der retentionale Prozeß ist, wie wir gelernt haben, ein Prozeß eigentümlicher Modifikation der Urimperession. Das im Modus originaler Anschaulichkeit, der leibhaften Selbsthabe, Gegebene erfährt die modale Abwandlung des »immer mehr vergangen«. Der konstitutive Prozeß dieses sich bewußtseinsmäßig Modifizierens ist eine kontinuierliche Synthesis der Identifikation. Bewußt ist stetig dasselbe, aber immer weiter in die Vergangenheit zurückrückend. | Im urphänomenalen Prozeß, in dem konkrete [169]
Zeitgegenständlichkeit wird, geht mit der retentionalen Abwandlung Hand in Hand, davon untrennbar, das Auftreten neuer Urimpression, kontinuierlich angeschlossen an die unmittelbar vorübergegangene, in die Form des Soeben-vergangen gewandelte Impression. Im Gesamtprozeß haben wir in jeder Phase Urerlebendes, das ist Urimpressionales. Während dessen stetiger retentionaler Modifikation bleibt dem als identisch konstituierten Datum die affektive Kraft erhalten, aber nicht ungemindert. Wir beschrieben den retentionalen Prozeß auch als Prozeß der Vernebelung. Was sich konkret, mit den und den inneren Unterschieden und äußeren Abhebungen konstituiert hatte, zunächst in seiner Einheit der Urimpression, wird immer unklarer, es verliert die Unterscheidungen und Abgehobenheiten. Es ist klar, daß die affektive Kraft, die ihnen und dem Ganzen zukommt, sich im Prozeß beständig mindert.

Wir können diesen Prozeß gliedern. Die Urimpression geht zunächst stetig über in eine retentionale Strecke, die wir als die der frischen Retention bezeichnen können. Man wird wohl doch zugestehen müssen, daß ein konkretes Wahrnehmungsobjekt, hier das jeweilige dauernde konkrete sinnliche Datum, eine Strecke lang wirklich als zeitlich extendiert angeschaut ist (ich habe das manchmal bezweifelt, aber, wie mir jetzt scheint, unrechtmäßig). Reduzieren wir einen lang hingezogenen Ton auf das wirklich anschaulich Gegebene, so finden wir nicht seine ganze Länge, aber doch ein kleines und immer gleichbleibendes exten-

sives Stück in wirklicher Anschauung, wenn schon darin wieder als Höhenpunkt sozusagen intensivster Anschaulichkeit das Momentan-Urimpressionale ausgezeichnet ist. Andererseits nimmt die Anschaulichkeit gegen die Vergangenheit hin immer mehr an Sattheit ab bis zur Null der Anschaulichkeit. Hinsichtlich der affektiven Kraft ist zu sagen: Im stetigen Tönen bringt jedes neue urimpressionale Moment des Jetzt neue Urlebendigkeit, die sich aber trotz der Schwächung in dieser Strecke frischer Retention auf einer kräftigen Höhe erhält, so daß der Ausdruck Frische auch auf das Affektive sich bezieht. Mit dem Nullwerden der Anschaulichkeit ist also die affektive Kraft nicht Null.

Es geht dann die Strecke der frischen Retention stetig über in eine
[170] Strecke leerer Retention. Man kann sie als die genetische | Urform von Leervorstellungen bezeichnen. Die leere Retention ist noch immer eine Sphäre des Behaltens derjenigen Gegenständlichkeit, die ihre ursprüngliche Stiftungssphäre in der Urimpression hat. Noch immer ist dem Sinn nach Selbiges bewußt, noch immer ist dieses im besonderen Sinn bewußt, nämlich affektiv. Aber unaufhaltsam geht diese affektive Kraft zurück, unaufhaltsam verarmt der gegenständliche Sinn an inneren Unterschieden, entleert sich also in gewisser Weise. Das Ende ist eine Leervorstellung, die ihr Vorgestelltes völlig unterschiedslos vorstellt, das den ganzen Reichtum innerlich abgehobener Eigenheiten verloren hat, den die Urimpression gestiftet hatte. Was bleibt übrig? Noch ist diese Leervorstellung Vorstellung, noch ist dieses Stück, dieses Ende Ende des kontinuierlichen retentionalen Zuges, der von der Urimpression ausströmte und von der synthetisch angefügten neuen und neuen Urimpression stetig neu gespeist wird.

Das Ende ist also Bewußtsein von einem völlig leeren vergangenen »Das«, das nur die eine Bestimmtheit hat, Identisches dieses identifizierenden Zuges zu sein. Eben dadurch ist es inhaltsleer bewußte Vergangenheit dessen, was in seiner neuen und neuen Gegenwart noch im konstitutiven Werden ist. Haben sich gleichzeitig mehrere Gegenstände konstituiert und sind eventuell noch im Zuge, so gehört zu jedem für sich eine leere Vergangenheitsstrecke und ein leeres Ende, das eben noch gehalten ist, also eben noch affektiv und noch nicht mit seinesgleichen verflossen ‹ist›. Noch nicht, sage ich. Denn der Prozeß geht weiter, unaufhaltsam verliert sich der Rest Unterschiedenheit und affektiver Kraft, die sich vom Ursprungspunkt her retentional abgeleitet hatten. Somit kann sich nicht einmal diejenige Sonderung erhalten, die

aus der Zugehörigkeit zu dem einen und andern retentionalen Zuge entspringt und diese Züge selbst in den letzten Stücken unterschieden erhält. Das Ende ist also völlige Unterschiedslosigkeit, Unterschiedslosigkeit aus völliger affektiver Kraftlosigkeit. Indem jeder retentionale Zug im Wandel seine affektive Kraft einbüßt, wird er selbst tot, er kann nicht mehr verschmelzend unter Abhebung fortschreiten; denn positive affektive Kraft ist die Grundbedingung alles Lebens in beweglicher Verbindung und Sonderung, wird sie zu Null herabgesetzt, so hört es notwendig auf eben in seiner Lebendigkeit.

Wir müssen jetzt zur Klarheit dieser prinzipiellen Auffassung unsere [171]
Beschreibung ergänzen. Wir sagten auf der einen Seite: Der retentionale Prozeß ist ein Prozeß der identifizierenden Synthese – durch ihn hindurch geht Selbigkeit des gegenständlichen Sinnes. Der Ton etwa, der ertönt und im Ertönen sich vollendet hat, ist derselbe durch den ganzen Prozeß des retentionalen Noch-im-Bewußtsein-Behaltens. Dasselbe gilt für jede Phase und Strecke des jeweils verklungenen Stückes während eines noch forterklingenden Tones. Also die Unterschiede, die dem Sinn selbst zugehören, verbleiben ihm in seiner Identität durch die Kontinuität retentionalen Abklingens. Sein Vergangenheitsmodus ändert sich, aber er selbst ändert sich nicht.

Andererseits sprechen wir doch von einem Verlust an inneren Unterschieden in der fortschreitenden »Vernebelung« der Retention. Im Verklingen verliert also der Ton selbst nichts von all dem, was er ursprünglich war; ist er am Ende inhaltlich völlig unterschiedsleer gegeben, so betrifft das die Gegebenheitsweise, nicht ihn selbst.

Es handelt sich, so sagen wir nun, jedenfalls um ein affektives Phänomen. Die geänderte Bewußtseinsweise gehört immerfort in den Zusammenhang der Synthese der Identifikation hinein, aber vom Sinn, der in ihr liegt, ist wenig und immer weniger in Sonderheit affektiv. Und schließlich fließt alles in eins zusammen, alle retentionalen Züge und Abklänge in eine Einheit, in der vielfältiger Sinn *implicite* steckt, da er in sie durch vielerlei besondere Einheitslinien eingeflossen ist; aber so, daß aus dieser Einheit kein affektiver Zug ausgeht, der irgendwelche der darin *implicite* beschlossenen vergangenen Gegenständlichkeiten und ihre Eigenheiten zu Worte kommen ließe, für sich wirksam machen könnte. Wir können wohl sagen: Alle Sonderaffektionen sind im Nullstadium in eine ungeschiedene Gesamtaffektion übergegangen; alles Sonderbewußtsein ist übergegangen in das eine, immerfort vorhan-

dene Hintergrundbewußtsein unserer Vergangenheit überhaupt, das Bewußtsein des völlig ungegliederten, völlig undeutlichen Vergangenheitshorizontes, der die lebendige, bewegliche retentionale Vergangenheit abschließt.

Damit erklärt sich das Phänomen des perspektivischen Zusammenrückens im Rückgang von der mannigfaltig gegliederten impressio-
[172] nalen Gegenwart in die immer weniger gegliederte, | immer mehr zusammenrückende und verfließende Vergangenheit. Im besonderen handelt es sich hier um das zur lebendigen Gegenwart und zu ihrem retentionalen Verströmen selbst gehörige perspektivische Phänomen. Wir verstehen es nicht als ein Phänomen wirklichen Verlustes an gegenständlichen Unterschieden, sondern in erster Linie affektiv: Die Perspektive ist eine affektive Perspektive. Die retentionale Abwandlung ist, noetisch betrachtet, eine Wandlung des Bewußtseins selbst, eine Wandlung, die so eigentümlich ist, daß sie für alle Synthesen der Identifikation letztlich auf Ununterscheidbarkeit führt. Aber sofern sie, eben durch die Einbezogenheit in verschiedene Linien synthetischer Identitätsdeckung, gegenständlichen Sinn in sich birgt, ist vom gegenständlichen Standpunkt zu sagen: Vom Selben wird immer weniger affektiv. Und wenn von verschiedenen Gegenständen nichts affektiv wird, so sind diese verschiedenen in eine einzige Nacht untergetaucht, im besonderen Sinn unbewußt geworden.

4. Affektive Weckung

‹§ 36. Die Funktion der Weckung in der lebendigen Gegenwart›

[172] Aber wesensmäßig gehört dazu, bzw. zur Implikation eines verborgenen Sinnes, das Urphänomen der Weckung. Darunter verstehen und scheiden wir zweierlei: Weckung des schon für sich Bewußten und Weckung des Verborgenen. Jede lebendige Gegenwart bringt immer neue ursprüngliche Gegenstandskonstitution, immer neue Wahrnehmungsdaten in extensiven Gliederungen, als geordnete einzelne Daten, als eine Art geordneter Welt; also immer neue Quelle neuer affektiver Kraft, die weckend überströmen kann auf die Zusammenhänge, überströmen auf die retentional konstituierten Einheiten, ›und die‹ in jeder Koexistenz Synthesen der Verschmelzung, der Verknüpfung, des Kon-

trastes ermöglichen kann. Wirkliche Verbindung, wirkliche Einheitsbildung setzt immer und notwendig affektive Kraft voraus, bzw. affektive Unterschiedenheit.

Andererseits: affektive Leistung vollzieht sich aber nicht bloß | in der [173] Form der Verteilung affektiver Kraft auf schon Unterschiedenes, also affektiv Wirkendes. Vielmehr tritt schon innerhalb der lebendigen Gegenwart uns entgegen eine ganz eigentümliche affektive Leistung, nämlich die der Weckung von Verborgenem, in impliziter Intentionalität Eingehülltem. Durch eine affektive Kraftzufuhr, die natürlich ihre Urquelle in der impressionalen Sphäre hat, kann eine an affektivem Sondergehalt arme oder völlig leere Retention befähigt werden, das wieder herzugeben, was in ihr an vernebeltem Sinnesgehalt verborgen ist. Eine Retention läßt sich nicht analysieren, aufschließen wie ein festes Ding. Sie ist nichts Festes, und sie läßt sich nicht fixieren, der retentionale Prozeß läßt sich nicht aufhalten in seiner starren Notwendigkeit des Ablaufs. Aber hat der im Fluß konstituierte Gegenstand besondere affektive Kraft sich zugeeignet, so mag der Prozeß der retentionalen Wandlung immerhin fortschreiten, der damit Hand in Hand gehende Prozeß der *affektiven* Vernebelung wird aufgehalten. Die zu besonderer Affektion gekommenen gegenständlichen Momente bleiben, solange die neue Kraft langt, in der Leerform der Vorstellung affektiv erhalten, also länger forterhalten als ohne diese neue Kraft. Mit einer solchen Rückstrahlung affektiver Kraft in das Leerbewußtsein ist aber auch eine wesensmäßige Tendenz gegeben zum Durchbruch einer mehr oder minder klaren, mehr oder minder inhaltsreichen Reproduktion und eben damit zum identifizierenden Übergang der Leervorstellung in eine Selbstgebung, die den konstitutiven Prozeß im Modus der Wiedererinnerung »gleichsam« wieder erneut und damit den identischen gegenständlichen Sinn in seiner expliziten Unterschiedenheit »wieder«-beschafft. [...]

Natürlich bleibt das Wesentliche erhalten, wenn die retentionale [177] Verdunkelung den letzten Rest an Affektivität verloren hat und der Prozeß selbst den letzten Rest der Lebendigkeit des Strömens. Früher meinte ich, daß dieses retentionale Strömen und Vergangensein-Konstituieren auch noch im vollen Dunkel unaufhörlich fortgehe. Es will mir aber scheinen, daß man diese Hypothese entbehren kann. Der Prozeß selbst hört auf. Wir haben also folgende nie aufhörende Typik: An der Kopfstelle der lebendigen Gegenwart schreitet der urstiftende Pro-

zeß für immer neue Sinnesgegenstände, gebunden an die gesetzliche Form der gegenständlichen Gesamtstruktur, unaufhaltsam weiter; immer wieder hebt er an mit impressionalen Momentandaten, die sich alsbald zu koexistenten Gegenständlichkeiten kristallisieren und systematisch gliedern; immerzu wandeln sich diese Bildungen retentional ab, während sich zugleich geordnete Gliederungen der Sukzession konstituieren. Aber diese retentionale Abwandlung führt immer wieder in das eine Null. Was sagt dieses Null? Es ist das beständige Reservoir der in dem lebendigen Gegenwartsprozeß zu lebendiger Stiftung gekommenen Gegenstände. Für das Ich sind sie darin verschlossen, aber sehr wohl zu seiner Verfügung. Ihr Sein besteht bisher in nichts anderem als in ihrem ursprünglichen Erfahren-sein, das ist *orginaliter* Bewußt-werden und Bewußt-bleiben in diesem Prozeß verströmender synthetischer Identitätsdeckung. Dieses Sein und selbst Bewußt-bleiben hört nicht auf, wenn der Prozeß hinsichtlich der betreffenden retentionalen Identitätslinie im Nullpunkt sein Ende erreicht hat. Der konstituierte Gegenstand, das Identische ist nicht mehr konstitutiv lebendig; also auch nicht mehr affektiv lebendig, aber in der »toten« Gestalt ist der Sinn noch implizit da, er ist nur ohne strömendes Leben. Er ist wirkungslos für neues Konstituieren – notabene für neues, ur-
[178] sprünglich erfahrendes Konsti-|tuieren. Wie er doch wirksam und sogar in neuer Gestalt konstitutiv wirksam werden kann, das ist das Problem der Assoziation. Zunächst aber ist zu sagen, daß jede lebendige Gegenwartsleistung, das ist jede Sinnes- oder Gegenstandsleistung, sich im Gebiet der toten oder vielmehr schlafenden Horizontsphäre niederschlägt, und zwar in der Weise einer festen Sedimentordnung, da stetig, während am Kopfende der lebendige Prozeß neues, ursprüngliches Leben erhält, am Fußende alles, was gewissermaßen Enderwerb der retentionalen Synthese ist, sich niederschlägt.

Vom Schlaf weiß man nur durch Aufwachen; so auch hier und ganz ursprünglich. Das Aufwachen des niedergeschlagenen Sinnes kann zunächst besagen: Er wird wieder affektiv. Und wie das möglich ist, das braucht nicht neu gesagt zu werden. Es ist, wie schon gesagt wurde, gleich, ob wir noch lebendige Leervorstellungen (Leerretentionen) zum Aufwachen gebracht denken oder schon fest eingeschlafene. Die Motive müssen in der lebendigen Gegenwart liegen, wobei aber vielleicht die wirksamsten Motive solche sind, auf die wir nicht Rücksicht nehmen konnten, »Interessen« im weiten, gewöhnlichen Sinn, ur-

sprüngliche oder schon erworbene Wertungen des Gemüts, instinktive oder schon höhere Triebe usw.

Freilich, ein Unterschied in der Weckung der ganz versunkenen Sphäre, der Fernsphäre, und der noch im wachen Leben oder an der Grenze des Lebens stehenden Leerretentionen bzw. ihrer Gehalte ist unverkennbar. Im letzteren Fall ordnet sich das Geweckte dem ursprünglich lebendigen konstitutiven Zusammenhang wieder ein – wie das am Beispiel der Erweiterung der Nahsphäre durch Wiederholungsaffektion (Hammerschläge) sichtlich geworden ist. Die Fernsphäre aber, mit ihren Niederschlägen aller früheren Leistungen früherer lebendiger Gegenwarten, ergibt durch Aufweckung irgendeiner auf Fernes bezogenen Leervorstellung einen aufgeweckten Sinn, der außer kontinuierlichem, lebendigem Zusammenhang mit dem im Weckungsmoment lebendig sich konstituierenden Sinn steht. Das ist sehr bedeutsam. Alle Anschauungen und Vorstellungen, die im Rahmen der lebendigen Gegenwart ursprünglich beheimatet sind, also zugehörig der kontinuierlichen Einheit ihrer Synthesen und ihrer abwärts gerichteten Identitätsbewegung, sind zusammenhängend in der | Einheit dieser [179]
Kontinuität. Wir sprechen kurzweg von zusammenhängenden Anschauungen und sonstigen Vorstellungen. Weckung der versunkenen Ferne ergibt aber Vorstellungen, die mit denen der lebendigen Gegenwart nicht zusammenhängend sind. Demgemäß aber ändern die Synthesen, die sie vermöge ihrer affektiven Kraft mit den ursprünglich erwachsenen und zu ursprünglicher Konstitution befähigten Vorstellungen eingehen können, ihren Grundcharakter gegenüber den Synthesen, die diese miteinander haben oder eingehen können. Das werden wir weiter zu verfolgen haben. [...]

5. Passive Erfahrungsprozesse

Mit diesen Betrachtungen haben wir ein Verständnis für eine universal- [252]
ste Struktur des Bewußtseins überhaupt gewonnen. Alles Bewußtseinsleben vollzieht sich beständig, unangesehen aller eingreifenden Ichaktivität, in einer doppelten Lebensform, in doppelter Weise ist es beständig Bewußtsein von etwas, einmal selbstgebend, und zwar aktuell und potentiell selbstgebend, und andererseits antizipierend, vormeinend. Immerfort ist es in der ersteren Hinsicht teils wahrnehmend, teils

und in eins damit retentional behaltend und daraufhin bald dies, bald jenes retentional enthüllend. In der anderen Hinsicht entwickelt es (alles in der Passivität nach Wesensgesetzen der Passivität) Protention in eins mit den Selbstgebungen, konstituiert in der Verbindung von Selbstgebungen und Meinungen relative Selbstgebungen höherer Stufe, wie wir sie an äußeren Wahrnehmungen kennenlernten, und lebt dabei in passiven Erfüllungs-, aber auch in Enttäuschungsprozessen, deren universale Möglichkeiten wir noch in einigen Linien werden verfolgen müssen. Alle diese Prozesse der Erkenntnispassivität können wir als Prozesse der passiven Erfahrung bezeichnen, als Prozesse einerseits sich erweiternder, bewährender, aber auch näherbestimmender Erfahrung, andererseits der Ausschaltung von unpassenden Erfahrungsmeinungen, der Erfahrungsberichtigung. Im Durchgang durch Zwiespalt, durch Modalisierung gelangt das Bewußtsein unter negierenden Durchstreichungen wieder zur Einigkeit. Die auseinandergetretenen Möglichkeiten, die bevorzugenden Wahrscheinlichkeiten werden abgelöst durch positive Entschiedenheiten usw. Davon haben wir immer neue Stücke verstehen und immer tiefer verstehen gelernt. Aber noch weitere müssen wir uns zueignen, um wenigstens im Rohen die Hauptstrukturen des reinen Bewußtseins als eines unter reinen Wesensgesetzen stehenden und durchaus zu verstehenden Stromes gegenständlicher Konstitution überblicken zu können, und immer noch in der Unterstufe der Passivität. Denn das ist der Boden, auf dem sich das freie Walten des Ich bewegt und ohne dessen Kenntnis die höheren Leistungen |
[253] dieses Waltens für uns völlig unverständlich bleiben müssen. Vor allem aber unverständlich bliebe sonst Sinn und Umfang der logischen Norm, die nichts anderes ist als die universale Gesetzesnorm, nach der alle freie Leistung, die, wie alles Bewußtsein, selbst wieder nach den Wesensunterschieden von selbstgebendem und bloß meinendem Bewußtsein sich entwickelt, auf die Bahn einstimmiger Erfüllung gebracht werden kann.

6. Modalisierung der Erfahrung

a. Negation

‹§ 5. Enttäuschung, das Gegenvorkommnis zur Synthese der Erfüllung›

Wir müssen jetzt unsere Einsichten nach einer neuen Richtung erweitern. Bisher erforschten wir kontinuierlich einheitliche Wahrnehmungsverläufe, in denen sich Einheit eines Gegenstandes einstimmig durchhält, vermöge der Einhelligkeit der Deckung, welche im Fortgang den erregten Intentionen Erfüllung zuteil werden läßt; der Prozeß war ein beständiger Prozeß der sich erweiternden Kenntnisnahme. Diese Erweiterung setzt sich durch diskrete Synthesen der Wahrnehmung in der Weise fort, daß ein schon aus früherer Wahrnehmung einigermaßen bekanntes Ding gelegentlich wiederum wahrgenommen wird unter gleichzeitiger Wiedererinnerung an frühere Wahrnehmungen, bzw. in schlichtem Wiedererkennen. Die neue Kenntnisnahme setzt nach neuen Seiten die alte in leicht verständlicher Weise fort. Das alles aber sind Synthesen der Erfüllung bzw. der Einstimmigkeit. Es gibt aber ein Gegenvorkommnis der Erfüllung, die Enttäuschung, es gibt ‹ein› Gegenvorkommnis der Näherbestimmung, die Andersbestimmung; die Kenntnisnahme, statt sich zu erhalten und sich weiter zu bereichern, kann in Frage gestellt, aufgehoben werden. Kurzum, es gibt so etwas wie den Unterschied modalisierten Seinsbewußtseins gegenüber dem ursprünglich unmodalisierten, und wir sind jetzt in der Lage, tiefere Einblicke in das Wesen der Seinsmodalitäten und ihrer Konstitution zu gewinnen: noetisch gesprochen, Einblicke in das Wesen des Wahrnehmungsglaubens und seine Abwandlungen, als »zweifeln«, »vermuten«, »negieren« usw. [25]

Die in dem von uns beschriebenen Normalfall der Wahrnehmung | auftretenden intentionalen Systeme, noetisch gesprochen, die die jeweiligen Empfindungskomplexe apperzipierenden Auffassungen, haben, wie wir wissen, den Charakter aktueller oder potentieller Erwartungen. D. h., lasse ich wahrnehmend eine kinästhetische Reihe, etwa eine bestimmte Kopfbewegung, ablaufen, so laufen die Erscheinungen in motivierter Folge erwartungsmäßig ab. Alle Erfüllung im Fortgang vollzieht sich also im Normalfall als Erfüllung von Erwartungen. Es sind systematisierte Erwartungen, Strahlensysteme von Erwartungen, [26]

die, sich erfüllend, sich auch bereichern, d. h., der leere Sinn wird reicher an Sinn, der sich in die Sinnesvorzeichnung einfügt.

Aber jede Erwartung kann sich auch enttäuschen, und Enttäuschung setzt wesentlich voraus partielle Erfüllung; ohne daß ein gewisses Maß von Einheit im Fortgang der Wahrnehmungen sich durchhielte, zerfiele die Einheit des intentionalen Erlebnisses. Aber trotz der Einheit des Wahrnehmungsprozesses mit diesem verbleibenden einheitlichen Sinnesgehalt vollzieht sich doch ein Bruch, und es erwächst das Erlebnis des »anders«.

Es gibt auch ein Erlebnis des »anders« ohne Bruch, eine Enttäuschung geregelten Stiles, die um der Regelung willen vorerwartet sein und die somit im Leerhorizonte selbst vorgezeichnet sein kann. Mit andern Worten, es gibt ein stetiges Änderungsbewußtsein, dessen phänomenologische Analyse grundlegend ist für die Konstitution einer Veränderung. Veränderung ist stetiges Anderswerden, das aber Einheit durchhält: nämlich Einheit des Gegenstandes, der einstimmig derselbe bleibt als Substrat seiner stetigen Andersheiten, im anders und immer wieder anders Werden. Jetzt aber nehmen wir schon einen einheitlichen Gegenstand an, der, sei es unverändert oder verändert, sich zuerst in der Kontinuität der ursprünglichen Erfahrung »einstimmig« durchhält, immer besser »zur Kenntnis kommt«; dann aber mit einem Mal und gegen alle Erwartung zeigt sich in der nun sichtig werdenden Rückseite statt Rot vielmehr Grün, statt der Kugelform gemäß der Anzeige der Vorderseite vielmehr eine Eingebeultheit oder Eckigkeit usw. Vor der erfolgten Rückseitenwahrnehmung hatte die Wahrnehmung in ihrem lebendigen Verlauf die intentionale Vorzeichnung, bestimmt gerichtete Verweisungen, auf rot und kugelförmig. Und statt sich in diesem Sinn zu erfüllen und damit zu bestätigen, enttäuschen sie sich: Der allge-
[27] meine Sinnesrahmen | ist beibehalten und erfüllt sich, und nur an dieser Stelle, nur nach diesen Intentionen tritt ein »anders« auf, ein Widerstreit zwischen den noch lebendigen Intentionen und den anschaulich sich neu stiftenden Sinnesgehalten und ihren mehr oder minder vollen Intentionen. Sofern die Einfügung dieser neuen in den alten Rahmen Einstimmigkeit wiederherstellt, haben wir nun wieder ein System der kontinuierlichen Einstimmigkeit. Aber in einem Teilsystem haben wir es überlagert mit einer Gruppe von Intentionen, die mit denen, die sie überlagern, in dem Enttäuschungsverhältnis stehen. Nachdem wir das Grün und die Einbeulungen sahen und sie in dem Ablauf entsprechen-

der Erscheinungen sich einstimmig durchhielten, ändert sich der ganze Wahrnehmungssinn, und nicht bloß ‹der› der jetzigen Wahrnehmungsstrecke; sondern von ihr strahlt die Sinnesänderung zurück auf die vorangegangene Wahrnehmung und alle ihre früheren Erscheinungen. Sie werden dem Sinn nach umgedeutet auf »grün« und »Verbeulung«. Natürlich nicht in expliziten Akten, aber würden wir aktiv zurückgehen, so würden wir notwendig explizit und bewußt die geänderte Deutung vorfinden. Das ist die hergestellte kontinuierliche Einstimmigkeit; aber daruntergelagert ist das damit nicht Stimmende, und eigentlich in der ganzen abgeflossenen Reihe, sofern die alte Auffassung noch erinnerungsmäßig bewußt bleibt. Aber speziell lebendig ist sie an der Stelle der auftauchenden »grün« und »Verbeulung«. Es tritt hier nicht nur das Phänomen des Widerstreites der beiden gegensätzlichen Bestimmungen kugelförmig und eingebeult, rot und grün auf, sondern das »es ist nicht kugelförmig und nicht rot«, die leere Rotintention ist durch das übergelagerte »grün«, also durch die übergelagerte volle Grünwahrnehmung »aufgehoben«, negiert, und damit ist das Substrat selbst, das Ding selbst, das in der ursprünglichen Wahrnehmungsreihe die Sinnesbestimmung rot an der betreffenden Stelle ihrer Gestalt trug, in dieser Hinsicht durchgestrichen und zugleich umgedeutet: Es ist »anders«.

b. Zweifel

‹§ 8. Widerstreit zweier übereinandergelagerter Wahrnehmungsauffassungen von gleichem hyletischem Bestand›

Betrachten wir jetzt noch ein anderes mögliches Vorkommnis hierher [33]
gehöriger Art, das den Übergangsmodus zur negierenden Aufhebung darstellt, aber auch als ein Dauerzustand auftreten kann. Ich meine das Phänomen des Zweifels, der sich lösen kann, sei es in der Form der Verneinung, oder aber der Bejahung, das erstere etwa so wie in dem früher von uns einmal herangezogenen Beispiel der bewußtseinsmäßig sich entlarvenden Illusion: Das zunächst als Mensch Gesehene wird zweifelhaft, und schließlich stellt es sich als eine bloße Wachspuppe heraus. Oder aber umgekehrt, der Zweifel löst sich in der bejahenden Form: ja, es ist doch ein Mensch. Während des Zweifels, ob wirklicher Mensch oder Puppe, überschieben sich offenbar zwei Wahrnehmungs-| [34]
auffassungen. Die eine lebt in der normal verlaufenen Wahrnehmung,

mit der wir anhuben, wir sehen eine Weile einen Menschen da, einstimmig und unbestritten, wie die andern Dinge der Umgebung; es waren normale, teils erfüllte, teils unerfüllte Intentionen, in der kontinuierlichen Folge des Wahrnehmungsprozesses sich normal erfüllend, ohne jeden Widerstreit, ohne jeden Bruch. Und dann erfolgt nicht ein glatter Bruch in Form einer entschiedenen Enttäuschung, also nicht derart, daß eine Wahrnehmungserscheinung von normalem intentionalem Typus gegen eine erregte Erwartungskomponente streitet und sie mit ihrer Fülle durchstreichend überdeckt und aufhebt. Vielmehr haben wir in unserem jetzigen Beispiel die Sachlage, daß mit einem Mal der volle konkrete Gehalt an eigentlicher Erscheinung (neben dem ursprünglichen Leerhorizont und der ursprünglichen Vorzeichnung) einen sich darüberschiebenden zweiten erhält: Die visuelle Erscheinung, die mit Farbigkeit erfüllte Raumgestalt war vorher mit einem Hof von Auffassungsintentionen ausgestattet, der den Sinn gab »menschlicher Leib« und »Mensch überhaupt«. Und jetzt schiebt sich darüber der Sinn »bekleidete Wachspuppe«. Am eigentlich Gesehenen ändert sich nichts, ja gemeinsam ist auch noch mehr, beiderseits sind gemeinsam apperzipiert Kleider, Haare u. dgl., aber einmal Fleisch und Blut, das andere Mal Wachs. Gehen wir auf die letzten Strukturen zurück, so können wir dafür auch sagen: Ein und derselbe Bestand an hyletischen Daten ist die gemeinsame Unterlage von zwei übereinandergelagerten Auffassungen.[1] Keine von beiden ist während des Zweifels durchstrichen, sie stehen hier in wechselseitigem Streit, jede hat gewissermaßen ihre Kraft, ist durch die bisherige Wahrnehmungslage und ihren intentionalen Gehalt motiviert, gleichsam gefordert. Aber Forderung steht gegen Forderung, eins bestreitet das andere und erfährt von ihm den gleichen Tort. Es bleibt im Zweifel ein unentschiedener Streit. Da die Leerhorizonte nur in eins mit dem gemeinsamen, eigentlich anschaulichen Kern Gegenständlichkeit konstituieren, so haben wir danach ein Auseinan-
[35] dergehen der ursprünglichen normalen | Wahrnehmung, die nur einen Sinn in Einstimmigkeit konstituierte, in eine Doppelheit, gewissermaßen in eine doppelte Wahrnehmung. Wir haben zwei sich vermöge des gemeinsamen Kerngehaltes durchdringende Wahrnehmungen. Aber eigentlich paßt dieser Ausdruck doch wieder nicht. Denn ihr Widerstreit besagt auch eine gewisse wechselseitige Verdrängung; bemächtigt sich die eine Auffassung des gemeinsamen anschaulichen Kerns, ist sie aktualisiert, so sehen wir etwa einen Menschen. Aber die zweite Auffas-

sung, die auf Puppe geht, ist nicht zum Nichts geworden, sie ist heruntergedrückt, außer Kraft gesetzt. Dann springt etwa die Auffassung Puppe hervor, wir sehen jetzt also Puppe; nun ist aber die Mensch-Auffassung die außer Funktion gesetzte, hinuntergedrückte. Das gilt aber nicht nur für die momentane Wahrnehmungslage, für die Jetztphase. Denn auch hier erkennen wir die wesensmäßige Rückwirkung des Widerstreites auf das abgeflossene Erleben, auch in ihm also das Zerfallen des einsinnigen Bewußtseins in ein mehrsinniges; d. h., das Zwiespältigwerden mit seiner apperzeptiven Überschiebung setzt sich in das retentionale Bewußtsein fort. Vollziehen wir explizite Vergegenwärtigung der dem Zweifel vorangegangenen Wahrnehmungsstrecke, so ist sie nun nicht mehr, wie eine sonstige Erinnerung, in ihrer Einsinnigkeit da, sondern sie hat dieselbe Verdoppelung angenommen, überall ist über die Mensch-Apperzeption die Puppen-Apperzeption gelegt. Aber nicht minder wichtig, ja das Allerwichtigste ist, daß die Verdoppelung nicht wirklich eine Verdoppelung von Wahrnehmungen ist, obschon der Grundcharakter der Wahrnehmung, das Leibhaftigkeitsbewußtsein beiderseits besteht. Springt die Mensch-Apperzeption in die Puppen-Apperzeption um, so steht zuerst der Mensch in Leibhaftigkeit da, und das andere Mal eine Puppe. Aber in Wahrheit steht keine von beiden da so, wie der Mensch vor Einsetzen des Zweifels dastand. Evidenterweise ist der Bewußtseinsmodus geändert, obschon der gegenständliche Sinn und seine Erscheinungsweise nach wie vor den Modus der Leibhaftigkeit hat.[2] In der Tat haben wir noch nicht dem wesentlich geänderten Glaubens- bzw. Seinsmodus in gehöriger Weise Rechnung getragen. Die Weise, wie das leibhaftig Erscheinende bewußt ist, ist eine andere. Statt daß es, wie in der normalen, einsinnig, also einstimmig verlaufenden Wahrnehmung, eben als | schlechthin-da [36]
bewußt ist, ist es nun bewußt als fraglich, als zweifelhaft, als strittig: bestritten durch ein anderes, durch ein leibhaft Gegebenes einer andern, sich im Widerstreit mit ihm durchdringenden ›Auffassung‹. Wir können das auch so ausdrücken: Das Bewußtsein, das leibhaft (original) bewußtmacht, hat nicht nur den Modus der Leibhaftigkeit, der es vom vergegenwärtigenden Bewußtsein und Leerbewußtsein unterscheidet, die denselben Sinn nicht in Leibhaftigkeit bewußtmachen, sondern es hat auch einen wandelbaren Seins- oder Geltungsmodus. Die ursprüngliche, normale Wahrnehmung hat den Urmodus »seiend, geltend schlechthin«, es ist das die schlechthinnige, naive Gewißheit.

Der erscheinende Gegenstand steht in unbestrittener und ungebrochener Gewißheit da. Das Unbestrittene weist auf mögliche Bestreitungen oder gar Brüche hin, eben auf solche, wie wir sie jetzt beschrieben, und mit denen sich im Zwiespältigwerden eine Abwandlung des Geltungsmodus vollzieht. Im Zweifel haben die beiden miteinander streitenden Leibhaftigkeiten den gleichen Geltungsmodus »fraglich«, und jedes Fragliche ist eben ein Strittiges und Bestrittenes durch ein anderes. [...]

‹§ 9. Entscheidung des Zweifels durch Übergang zu bestätigter Gewißheit einerseits, Negation andererseits›

Zum Wesen des Zweifels gehört die Möglichkeit der Entscheidung, Lö-
[37] sung, und eventuell ‹der› aktiven; der Zweifel selbst | heißt im Kontrast zu ihr Unentschiedenheit, das Bewußtsein unentscheidendes Bewußtsein. Im Gebiet der Wahrnehmung vollzieht sich die Entscheidung notwendig in der Form (als der ursprünglichsten Entscheidungsform), daß sich im Fortgang zu neuen Erscheinungen (etwa in freier Inszenierung entsprechender kinästhetischer Abläufe[3] dem einen der miteinander streitenden Leerhorizonte eine passende, erwartungsmäßige Fülle einfügt; abgewandelte oder völlig neue Empfindungsdaten, die auftreten, fordern unter der gegebenen intentionalen Lage Auffassungen, welche die Komplexe unbestritten gebliebener Intentionen so ergänzen, daß die Quelle des Streites verstopft und das den Zweifel speziell Motivierende durch die Kraft einer Urimpression aufgehoben wird. Die Erfüllung durch Urimpression ist die Kraft, die alles niederrennt. Wir treten näher heran, wir fassen auch tastend zu, und die eben noch zweifelhafte Intention auf Wachs erhält den Gewißheitsvorzug. Sie erhält ihn durch die einstimmige Überleitung in neue Erscheinungen, die mit der Mensch-Auffassung nach ihren unerfüllten Horizonten nicht stimmen und sie durch ihre erfüllende Wucht der Leibhaftigkeit negieren. Es findet also nach der einen Seite, und zwar nach seiten der die ursprüngliche Wahrnehmung fortleitenden, als zweifelhaft modalisierten Mensch-Auffassung in dieser Entscheidung Verneinung statt. Im Gegenfall wäre für sie Bejahung eingetreten, oder, was dasselbe ist, Bestätigung der ursprünglichen aber hinterher zweifelhaft gewordenen Wahrnehmung. Das leibhaft Erscheinende erhielte dann den modalen Geltungscharakter »ja wirklich«. In gewisser Weise ist also auch das

bestätigende Ja, wie das Nein, ein modifizierender Modus gegenüber dem ganz ursprünglichen, ganz unmodifizierten Modus der gewissen Geltung, in dem sich einsinnig und streitlos die schlichte Konstitution des Wahrnehmungsgegenstandes vollzieht. Ich sagte aber: in gewisser Weise. Denn die Rede von »Modalisierung« erweist hier eine Doppeldeutigkeit. Einmal kann gemeint sein jede Wandlung des Geltungsmodus gegenüber dem ursprünglichen der sozusagen naiven Gewißheit, der nicht durch Zwiespältigwerden, also Zweifeln gebrochen ist, und andererseits kann gemeint sein eine Wandlung des Geltungsmodus der Gewißheit, wodurch sie aufhört, Gewißheit zu sein. Der Urmodus ist Gewißheit, aber in Form schlichtester Gewißheit. Sowie im Durchgang durch den | Zweifel bejahende Entscheidung eintritt, haben wir Wieder- [38]
herstellung der Gewißheit; was sich als »in der Tat« wirklich herausstellt, wird mir von neuem gewiß. Und doch ist nun das Bewußtsein geändert. Der Durchgang durch Zweifel zur Entscheidung gibt dem Bewußtsein eben den Charakter des entscheidenden, und seinem noematischen Sinn den entsprechenden Charakter, der sich im »ja«, »in der Tat«, »wirklich so« und ‹in› dergleichen Redewendungen ausdrückt.[4] Es wird uns hier wie überall sichtlich und immer besser noch sichtlich werden, daß sozusagen das Schicksal des Bewußtseins, all das, was es an Wendungen und Wandlungen erfährt, in ihm selbst nach der Wandlung als seine »Geschichte« niedergeschlagen bleibt.[5] Das sagt aber, da Bewußtsein ist, was es ist, als Bewußtsein von etwas, als eine Sinngebung, daß jede solche Wandlung sich am Sinn anzeigt und daß selbst, wo der gegenständliche Sinn, ja sogar die Erscheinungsweise dieselbe ist, sie sich am Sinn, als eine Modalität, eine Wandlung ausdrückt. Nehmen wir das ganze zwiespältige Bewußtsein, so konstituiert sich darin einheitlich im Zweifel das Disjunktivum »A oder B«, in der Negation das »nicht A sondern B«, ferner in der Bejahung das »nicht Nicht-A sondern doch A«. So wandelt sich das schlichte »seiend« des gegenständlichen Sinnes in »zweifelhaft seiend« oder, was hier dasselbe ist, »fraglich seiend«, dann eventuell durch Entscheidung in »nicht seiend« oder in »doch seiend«. [...]

c. Offene Möglichkeiten

‹§ 10. Offene Möglichkeiten als Unbestimmtheitsrahmen intentionaler Vorzeichnung›

[39] Wir haben nun noch die wichtige Gruppe der Modalisierungen nach Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu besprechen, die durchaus in den Rahmen der Ungewißheit fallen, wobei wir Ungewißheit nicht bloß als Privation der Gewißheit verstehen, die ja den Fall der Negation umspannen würde, sondern Ungewißheitsmodalitäten ›meinen‹, die keine Entscheidung enthalten. Wo immer ein Bewußtsein den Modus Gewißheit verloren hat und in Ungewißheit übergegangen ist, ist auch die Rede von Möglichkeiten. Aber auch darüber hinaus. Wir stoßen in unserer Sphäre auf mehrere Möglichkeitsbegriffe. Erörtern wir zunächst den Begriff der offenen Möglichkeiten mit Beziehung auf folgenden Zusammenhang: Was im apperzeptiven Horizont einer |
[40] Wahrnehmung intentional vorgezeichnet ist, ist nicht möglich, sondern gewiß, und doch liegen in solchen Vorzeichnungen allzeit Möglichkeiten, ja Umfänge mannigfaltiger Möglichkeiten beschlossen. Die Vorzeichnung, welche in der Wahrnehmung eines Dinges von der Vorderseite für die unsichtigen Seiten gegeben ist, ist, wie wir wissen, eine unbestimmte allgemeine. Diese Allgemeinheit ist ein noetischer Charakter des leer vorweisenden Bewußtseins und korrelativ für das Vorgezeichnete ein Sinnescharakter. Also z. B. die Farbe der dinglichen Rückseite ist nicht als eine ganz bestimmte Farbe vorgezeichnet, wenn das Ding uns noch unbekannt ist und wir es nicht schon von der andern ›Seite‹ genau angesehen haben; »eine Farbe« ist doch vorgezeichnet. Aber eventuell noch mehr. Ist die Vorderseite bemustert, so werden wir auch für die Rückseite das durchgehende Muster erwarten, ist es eine gleichmäßige Farbe mit allerlei Flecken, so allenfalls auch Flecken für die Rückseite usw. Aber Unbestimmtheit verbleibt auch da. Die Vorweisung hat nun, wie alle sonstigen Intentionen in der normalen Wahrnehmung, den Modus der naiven Gewißheit, aber sie hat diesen Modus eben nach dem, was sie bewußtmacht und so wie, mit dem Sinne, in dem sie bewußtmacht; also gewiß ist irgendeine Farbe überhaupt, oder eine »mit Flecken unterbrochene Farbe überhaupt« und dergleichen, also die unbestimmte Allgemeinheit.

Überlegen wir, was das für Konsequenzen hat. Natürlich ist der Gebrauch dieser Rede von Allgemeinheit hier nur ein Notbehelf indirek-

ter, auf die Phänomene selbst hindeutender Beschreibung. Denn an logische Begriffe, an klassifizierende oder generalisierende Allgemeinheiten ist hier nicht zu denken. Vielmehr einfach an diese Vormeinung der Wahrnehmung, wie sie in ihr ist mit ihrem Bewußtseinsmodus der Unbestimmtheit. Zum allgemeinen Wesen jeder leeren Intention, also auch einer solchen unbestimmten Vordeutung gehört ihre Explizierbarkeit in Gestalt von Vergegenwärtigungen. Wir können uns in Freiheit, etwa dadurch, daß wir uns vorstellen, daß wir um den Gegenstand herumgingen, veranschaulichende Vergegenwärtigungen von dem Unsichtigen bilden. Tun wir das, so treten Anschauungen mit ganz bestimmten Farben auf. Aber wir können diese Farben offenbar innerhalb des Unbestimmtheitsrahmens frei variieren. Was sagt das? Sind wir rein auf bloße Veranschaulichung ge-|richtet, also auf eine Quasi-Erfüllung [41]
der Wahrnehmung durch vergegenwärtigte Wahrnehmungsreihen, so wird sich zwar jeweils eine konkrete Anschauung mit der bestimmten Farbe einstellen, aber diese bestimmte ist nicht vorgezeichnet gewesen, also auch nicht gefordert: Das Vergegenwärtigte steht als gewiß, und zwar als *die* Rückseite da, aber eben in einem Unbestimmtheitsbewußtsein, das für diese bestimmte Farbe nicht indiziert, die da zufällig erscheint. Wenn sich andere Anschauungen einstellen mit andern Farben, so erstreckt sich die Gewißheit auf diese ebensowenig, für keine von ihnen ist im voraus irgendetwas ausgemacht. Keine ist gefordert. Kontrastieren wir: Im Fall einer wirklichen Erfüllung im wirklichen Fortgang der Wahrnehmung ist die die unbestimmte Vorzeichnung erfüllende Farbenerscheinung in sich selbst als Gewißheit konstituiert. Hier erfolgt, und in Gewißheit, bestimmende Besonderung und damit Steigerung der Kenntnis. Die neu auftretende Wahrnehmungsstrecke bringt in ihrem Gewißheitsgehalt das unbestimmt Allgemeine, das vorgezeichnet war, in einer näher bestimmenden Konkretion, die, von der Einheit der Wahrnehmungsgewißheit umspannt, die Vorzeichnung, Vorerwartung einheitlich erfüllt. Die Erfüllung ist zugleich Zuwachs der Kenntnis. (Das bestimmte Fleckige.) Bei der illustrierenden Vergegenwärtigung aber ist das nicht der Fall, jede andere Farbe kann für die gerade auftretende ebensogut dienen. Die Vergegenwärtigung ist nur mit dem Gewißheitsmodus insofern ausgestattet, als sie trotz der bestimmten in ihr auftretenden Färbung ihren Unbestimmtheitsmodus in bezug auf sie innehält. Nur dadurch unterscheidet sie sich ja von einer bestimmten Erinnerung, wie wir sie haben würden, wenn wir nach der

Bayerische Staatsbibliothek München

wirklichen Wahrnehmung von der Rückseite diese uns wieder vergegenwärtigten. Danach versteht es sich, daß jede bloß veranschaulichende Vergegenwärtigung, vor der wirklichen Kenntnisnahme, hinsichtlich des quasi-bestimmenden Inhalts einen modalisierten Gewißheitscharakter haben muß. Aber diese Ungewißheit hat das Ausgezeichnete, daß in ihr die zufällig gegebene Farbe eben eine zufällige ist, für die nicht etwas Beliebiges, sondern jede andere *Farbe* eintreten könnte. Mit andern Worten, die allgemeine Unbestimmtheit hat einen Umfang freier Variabilität; was in ihn hineinfällt, das ist in gleicher Weise *implicite* mit umspannt und doch nicht positiv moti-
[42] viert, nicht positiv vor-|gezeichnet. Es ist ein Glied eines offenen Umfangs von Näherbestimmungen, die einpaßbar sind dem Rahmen und darüber hinaus völlig ungewiß sind. Das macht den Begriff der offenen Möglichkeit aus.

‹§ 12. Kontrastierung der offenen und der anmutlichen Möglichkeiten›

[43] Die offene Möglichkeit führt prinzipiell keine Neigung mit sich. Sie mutet sich nicht als seiend an, es spricht nichts für sie, es richtet sich auf sie keine Forderung, sei es auch eine, die durch Gegenforderungen gehemmt ist. Also da ist von Anmutlichkeiten keine Rede. Nennen wir diese neuen Möglichkeiten problematische Möglichkeiten, zu deutsch fragliche Möglichkeiten. Denn die im Zweifel entspringende Intention auf Entscheidung eines der anmutlichen Zweifelsglieder heißt fragende Intention. Nur wo Anmutungen und Gegenanmutungen im Gegenspiel sind, für die und gegen die etwas spricht, ist von Fraglichkeit die Rede. Der direkteste Ausdruck für diese Möglichkeiten ist aber anmutliche Möglichkeiten. Es ist völlig klar, daß sie eine total verschiedene Art der Modalisierung bezeichnen als die offenen Möglichkeiten, weil das modalisierende Bewußtsein beiderseits grundverschiedenen Ursprungs ist. Auch die offene Möglichkeit ist zu bezeichnen als eine Modalisierung der Gewißheit. Aber diese Modalisierung besteht darin, daß eine unbestimmt allgemeine Intention, die selbst den Modus der Gewißheit hat, in gewisser Weise eine Abschwächung ihrer Gewißheit *implicite* hinsichtlich aller erdenklichen Besonderungen in sich trägt. Nämlich ist in unbestimmter Allgemeinheit eine gefleckte Farbigkeit in Gewißheit gefordert, so ist die Erfüllung insofern gebunden, als eben

»irgendeine« Farbigkeit mit »irgendwie« geformten Flecken gefordert ist, und jede Besonderheit dieses Typus erfüllt diese Forderung in gleicher Weise. Sie erfüllt sie, also etwas von Forderung gehört ihr auch zu. Aber nicht nur jeder gleich viel, sondern die Forderung ist eine implizite, sofern wesensmäßig jede zufällig eintretende Besonderung bewußt wird als der unbestimmt allgemeinen Forderung gemäß: ihr gemäß mitgefordert, während ja, wie gezeigt worden, kein wirklicher, gerade auf diese Besonderung gerichteter Forderungsstrahl, und sei es auch ein abgeschwächter oder gar abgebundener, auf sie von vorn und aktuell gerichtet ist.

Ganz anders bei den Anmutungen, deren jede in ihrer Besonderheit [44]
intendierte ist.

Es ist nun auch klar, daß wir von einem Urmodus der schlichtnaiven Gewißheit aus eine geschlossene und exakt umgrenzte Gruppe von Modalitäten dadurch bestimmt haben, daß sie Modalisierungen sind vermöge des Streites, nämlich einer ursprünglich schlicht gewissen Forderung mit Gegenforderungen. In diesen Kreis gehört das problematische Bewußtsein mit seiner problematischen Möglichkeit. Wir scheiden also grundwesentlich die Modalitäten aus Widerstreit und die Modalität der offenen Besonderung.

In Betreff der problematischen Möglichkeiten ist dann weiter auszuführen, daß sie und nur sie mit einem verschiedenen Gewicht auftreten; das Anmutliche ist mehr oder minder anmutlich, und zwar gilt das auch im Vergleich aller eventuell vielfältigen problematischen Möglichkeiten, die in einen und denselben Widerstreit gehören und durch ihn synthetisch verknüpft sind. Denn auch der Widerstreit, die Spaltung eines Bewußtseins in wechselseitige Hemmung schafft eine Einheit, noematisch ist es die Einheit des Gegeneinander, der damit aneinander gebundenen Möglichkeiten.

d. Fragen

‹§ 15. Fragen als mehrstufiges Streben nach Überwindung der Modalisierung durch Urteilsentscheidung›

Wie steht es schließlich mit dem Fragen, das mit dem Zweifeln so innig [58]
verflochten ist? Gehört es, wie das Zweifeln, ebenfalls in die Reihe dieser Urteilsmodalitäten? In der passiven Sphäre, und zwar innerhalb der

im intentionalen Widerstreit gespaltenen Anschauung entspricht zugleich dem Zweifeln und Fragen, das hier motiviert sein kann, das Disjunktivum. In der Einheit des Streites sind A, B, C im Widereinander bewußt und einig. Wir können das nicht anders ausdrücken als mit den Worten: Es ist bewußt das »ob A oder ob B oder ob C ist«, und ebendies finden wir im Ausdruck der aktiven Frage und des aktiven Zweifels, und zwar als Frageinhalt bzw. Zweifelsinhalt. Es heißt ja: Ich frage, ich zweifle, ob A etc. [...]

[59] Was ist nun das Eigentümliche des Fragens als eines offenbar eigenartigen Aktverhaltens des Ich? Die passive disjunktive Spannung der problematischen Möglichkeiten (oder Zweifel im passiven Sinn) motiviert ein aktives Zweifeln, ein das Ich in Aktspaltung versetzendes Verhalten. Das führt wesensmäßig und unmittelbar ein Unbehagen mit sich und einen ursprünglichen Trieb, darüber hinauszukommen, zurückzukommen in den normalen Zustand der Einigkeit. Es erwächst ein Streben nach fester, das ist letztlich einer ungehemmten, reinen Entscheidung. Das ergibt schon ein Fragen. Doch die häufige Erfahrung davon, daß die hergestellte Einstimmigkeit und durch sie erzielte innere Einigkeit des Ich mit sich selbst wieder verlorengehen kann, kann eine weitere Motivation mit sich führen, nämlich den Trieb erwecken, diese von neuem unbehagliche Unsicherheit zu überwinden. Es hat in diesem Fall nicht wie sonst sein Bewenden bei dem Streben nach einem urteilenden Entscheiden und einer Zueignung und Festlegung des gefällten Urteils, sondern das Streben geht auf ein endgültig gesichertes Urteil bzw. nach einem Urteil, das das Ich rechtfertigend begründen und damit subjektiv sicher sein kann, nicht wieder in die Peinlichkeiten der Modalisierungen zu verfallen. Dieses mehrstufige Streben kommt in den zweierlei Fragen zum Ausdruck.

1) Fragen überhaupt und schlechthin ist das Streben, aus der modalen Abwandlung heraus (oder, wenn Sie wollen, aus der Spaltung und
[60] Hemmung heraus) zu einer festen Urteilsentschei-|dung zu kommen. Das Fragen hat sein intentionales Korrelat in der Frage, so wie das Urteilen sein Korrelat im Urteil. Es ist vielleicht deutlicher, wenn ich sage, der Ichaktus des Urteilens als Fällen eines Urteils ist natürlich zu unterscheiden von dem darin gefällten Urteil. In der sprachlichen Sphäre entspricht dem Aussagen die Aussage als das Ausgesagte, das, was als Satz geschrieben steht, verbal Ausgedrücktes ist, das Behauptete, Feststehende. Ebenso die ausgesagte Frage gegenüber dem fragenden Tun.

Der eigene Sinn des Fragens enthüllt sich durch Antworten bzw. in der Antwort. Denn mit ihr tritt entspannende Erfüllung des Strebens, tritt Befriedigung ein. Den verschiedenen Weisen und Stufen, in denen die Befriedigung eintreten kann als relative und doch schon als Befriedigung, oder als volle und letzte, und den verschiedenen Richtungen, nach denen die fragende Intention gehen kann, entsprechen die verschiedenen möglichen Antworten. Z. B.: Ist A? – da lautet die Antwort: Ja, A ist! oder: Nein, A ist nicht. Sie hat also die beiden festen Urteilsmodi als die möglichen Antworten.*

Da das fragende Streben sich in entsprechenden Urteilen erfüllt, beantwortet, ist es verständlich, daß die Erfahrung der dem Sinngehalt der Fragen parallel sich anpassenden Urteilsformen dahin führt, daß der Fragende diese möglichen Antwortformen schon bewußtseinsmäßig antizipiert und daß sie schon im Ausdruck der Fragen selbst als Frageinhalte auftreten. Jedes mögliche Urteil ist denkbar als Inhalt einer Frage; es ist in ihr natürlich ein noch nicht wirkliches, aber in Aussicht genommenes, bloß vorstelliges (neutrales) Urteil, das als Frageinhalt auf Ja und Nein steht.

Auch das Zweifeln ist im entwickelten Bewußtsein ein zweifelndes Verhalten, ein im Stellungnehmen Gehemmt- und Gespaltensein in bezug auf vorstellige mögliche Urteile.

Ist die Frage eine mehrspännige, auf vollständige Disjunktion gestellte, so lautet sie etwa: Ist A oder ist B? Sie führt also die entsprechenden in Aussicht genommenen Urteile disjunktiv auf. Sie kann hier bei zweigliedrigen auch lauten: Ist A nicht oder ist B? usw. Je nachdem fallen die Antworten aus: Sie richten sich | nach den in den Disjunk- [61]
tionsgliedern in Aussicht genommenen möglichen Urteilen als Frageinhalten. Ist nicht Rom siegreich geblieben, oder ist es Karthago? Ja, Rom blieb siegreich, nicht aber Karthago.

Indessen, es gibt hier überall noch andere parallel laufende Antworten, sofern ja Antwort Entscheidung ist, bejahende oder verneinende, aber nicht jede Entscheidung den Modus fester Gewißheit haben muß. Auch das Für-wahrscheinlich-Halten ist eine Stellungnahme, die entscheidet, obschon sie nicht endgültig befriedigen mag; es löst sich immerhin schon die Zwiespältigkeit in einer Weise, sofern das Ich sich, für wahrscheinlich haltend, im Glauben auf den Boden der einen Mög-

* ‹Ferner:› Ist A nicht? Ja, A ist nicht. Nein, es ist nicht A nicht.

lichkeit gestellt hat. In der Tat können wir auf die Frage: Ist A? auch antworten: Ja, es ist wahrscheinlich. Nein, es ist unwahrscheinlich.

Wie wir schon erwarten, sind dann noch weitere, abgeschwächte Antworten möglich. Sofern eben jeder Urteilsmodus, der noch etwas von Entscheidung an sich hat, also auch jede steckengebliebene Entscheidungsform zur Antwort dienen kann. Z. B.: Ist A oder B? Antwort: Ich bin geneigt zu glauben, daß A ist. Freilich, hier wird in der Regel vorangehen: Ich weiß nicht – oder: Ich bin unentschieden, ich zweifle. Damit bekundet sich, daß die praktische Intention des Fragens eigentlich auf ein »Wissen«, auf eine Entscheidung in besonderem Sinn, auf ein Urteil im prägnanten Sinn geht.[6] Aber immerhin, es ist eine, wennschon unvollkommen befriedigende Antwort, während es etwa keine Antwort wäre, wenn wir sagten: A ist reizend. Also Antwort im eigentlichen Wortsinn ist eine Urteilsentscheidung, ganz weit gefaßt. Ich wiederhole diesen Satz, denn es ist in einem gewissen Sinn auch eine Antwort auf eine Frage, zu sagen: Ich weiß nicht – oder auch: Ich zweifle. Das betrifft offenbar den kommunikativen Verkehr, in dem ich mit dieser Antwort dem Andern bloß mitteile, daß ich seinem Wunsch nicht entsprechen kann, daß ich auf seine Frage keine Antwort habe. Und in der Tat kann man in solchen Fällen auch mit den Worten erwidern: Ich habe keine Antwort.

Doch wir haben im bisherigen noch nicht ausdrücklich dazu Stellung genommen, wiefern die Fragen selbst zu den Urteilsmodalitäten gehören. Hier braucht es nach unseren Analysen keine langen Ausführun-
[62] gen. Natürlich gehört das Fragen, und | sogar untrennbar, zur Urteils- und Erkenntnissphäre, und notwendig mit hinein in eine Logik als Wissenschaft vom Erkennen und Erkannten, näher, von der erkennenden Vernunft und ihren Gebilden. Aber doch nur darum, weil das urteilende, auch das vernünftig urteilende Leben ein Medium ist für ein eigentümliches Wünschen, Streben, Wollen, Handeln, dessen Ziele eben Urteile, und Urteile besonderer Form sind. Alle Vernunft ist zugleich praktische Vernunft, und so auch die logische Vernunft. Natürlich werden wir aber unterscheiden müssen das Werten, Wünschen, Wollen, Handeln, das durch das Urteilen auf Urteile und Wahrheiten geht, von dem Urteilen selbst, das nicht selbst ein Werten, Wünschen, Wollen ist. Also das Fragen ist ein praktisch auf Urteilen bezügliches Verhalten. Fragend vermisse ich eine Entscheidung, sofern ich mich in einer unliebsamen Hemmung befinde, die mich vielleicht auch in mei-

nen sonstigen Entscheidungen meines praktischen Lebens hemmt. Danach wünsche ich die Entscheidung. Aber es ist das Fragen nicht ein bloß zuständliches Wünschen, sondern ein schon zur Willenssphäre gehöriges strebend auf die Urteilsentscheidung Gerichtet-sein, das nachher erst zu einem entschiedenen Wollen und Handeln wird, wenn wir praktische Wege erschauen, die Urteilsentscheidung wirklich herbeizuführen. Freilich, der normale Begriff der Frage ist der einer an Andere und eventuell, in Rückwendung zu mir selbst, einer von mir an mich selbst gerichteten Anfrage. Die Kommunikation mit Andern fällt hier nicht in unseren Bereich, ebenso wie nicht die prädikativen Fragen in ihrer Beziehung zu prädikativen Urteilen. Aber auch das Sich-an-sich-selbst-Wenden, sich damit, ähnlich wie Andere, zum kommunikativen Ziel zu machen (denn das Ich kann wirklich mit sich selbst verkehren), können wir außer Spiel lassen. Wir haben dann das primitive Fragen als praktisches Streben gegen Urteilsentscheidung hin und dann weiter als eine habituelle praktische Einstellung, die eventuell für längere Zeit wirksam ist, immer auf dem Sprung in entsprechende Wollungen, Bemühungen, Handlungen überzugehen, Wege der Lösung zu probieren usw.

2) Haben wir mit dem eben Ausgeführten auch *implicite* Einteilungen der Fragen mitgegeben, die wir weiter fortzusetzen hier nicht berufen sind, so liegt es uns jetzt doch ob, auf die vorhin angedeutete Stufenfolge des Fragens Rücksicht zu nehmen. Es ist | zunächst auffal- [63]
lend, daß Fragen ihre feste Beantwortung finden können, nämlich durch eine feste Behauptung, mit der eine endgültige Position für uns erreicht zu sein scheint, und daß dann trotzdem das Fragen sich erneuern kann. Z. B.: Ist A? Die Antwort ist da: Ja, A ist. Wir fragen aber noch einmal: Ist A wirklich? Das aber ohne, daß für uns ein Zweifel ist. In unserer Wahrnehmungssphäre mag die Sache so liegen und sich in folgender Weise aufklären: Die zwiespältige Wahrnehmung ist übergegangen in eine die Entscheidung in sich bergende, einstimmige Wahrnehmung im Sinne der einen der Auffassungen. Aber gleichwohl: beständig besteht die offene Möglichkeit, daß der weitere Verlauf der Wahrnehmung die zu ihr gehörigen Antizipationen und damit die Geltung des Auffassungssinnes nicht bestätigt. Es kann also das Bedürfnis erwachsen, sich weiter zu versichern und das Wahrnehmungsurteil zu rechtfertigen, zu bestätigen und bekräftigen: etwa durch Nähertreten, frei tätig das Wahrnehmen nach vorgezeichneten Möglichkeiten zu ver-

wirklichen und zu sehen, ob es dann wirklich stimmt. Die neue Frage ist also, als in die offenen Horizontmöglichkeiten eindringende und auf die Vorgriffsintentionen bezügliche, eine Rechtfertigungsfrage bzw. eine auf wirkliches, wahres Sein gerichtete. Dann in der Bestätigung ist das schon als seiend Geurteilte mit dem neuen Charakter ausgestattet »wahrhaft und wirklich so«, so daß wir diese Frage auch als Wahrheits- oder Wirklichkeitsfrage bezeichnen könnten.[1] Natürlich kann sich das Spiel hier wiederholen, das Wirkliche und Wahre ist ja nicht ein erstlich Endgültiges, da sich neue Horizonte eröffnen. Doch was hier ausgeführt ist, genügt, um den Unterschied der schlichten Fragen und der ihnen als höhere Stufe anzureihenden Rechtfertigungsfragen bzw. Wahrheitsfragen hervortreten zu lassen. [...]

VI. PHANTASIE UND BILDLICHKEIT

»*Jupiter* stelle ich nicht anders vor als *Bismarck*, den *Babylonischen Turm* nicht anders als den *Kölner Dom* [...]« (Hua XIX/1, S. 387)

1. Kritik der traditionellen Bildertheorie

Es ist also ein prinzipieller Irrtum zu meinen, es komme die Wahrneh- [89]
mung (und in ihrer Weise jede andersartige Dinganschauung) an das Ding selbst nicht heran. Dieses sei an sich und in seinem Ansich-sein uns nicht gegeben. Es gehöre zu jedem Seienden die prinzipielle Möglichkeit, es, als was es ist, schlicht anzuschauen und speziell es wahrzunehmen in einer adäquaten, das leibhaftige Selbst *ohne jede Vermittlung durch »Erscheinungen«* gebenden Wahrnehmung. Gott, das Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis und somit auch aller möglichen adäquaten Wahrnehmung, besitze natürlich die uns endlichen Wesen versagte vom Dinge an sich selbst.

Diese Ansicht ist aber widersinnig. In ihr liegt ja, daß zwischen Transzendentem und Immanentem kein *Wesensunterschied* bestehe, daß in der postulierten göttlichen Anschauung ein Raumding reelles Konstituens, also selbst ein Erlebnis wäre, mitgehörig zum göttlichen Bewußtseins- und Erlebnisstrom. Man läßt sich von dem Gedanken irreleiten, die Transzendenz des Dinges sei die eines *Bildes* oder *Zeichens*. Öfters wird die Bildertheorie eifrig bekämpft und dafür eine Zeichentheorie substituiert. Aber die | eine wie die andere ist nicht nur [90]
unrichtig, sondern widersinnig. Das Raumding, das wir sehen, ist bei all seiner Transzendenz Wahrgenommenes, in seiner *Leibhaftigkeit* bewußtseinsmäßig Gegebenes. Es ist *nicht* statt seiner ein Bild oder ein Zeichen gegeben. Man unterschiebe nicht dem Wahrnehmen ein Zeichen- oder Bildbewußtsein.

Zwischen *Wahrnehmung* einerseits und *bildlich-symbolischer* oder

signitiv-symbolischer Vorstellung andererseits ist ein unüberbrückbarer Wesensunterschied. Bei diesen Vorstellungsarten schauen wir etwas an im Bewußtsein, daß es ein anderes abbilde oder signitiv andeute; das eine im Anschauungsfeld habend, sind wir nicht darauf, sondern durch das Medium eines fundierten Auffassens auf das andere, das Abgebildete, Bezeichnete gerichtet. In der Wahrnehmung ist von dergleichen keine Rede, ebensowenig wie in der schlichten Erinnerung oder schlichten Phantasie.

In den unmittelbar anschauenden Akten schauen wir ein »Selbst« an; es bauen sich auf ihren Auffassungen nicht Auffassungen höherer Stufe, es ist also nichts bewußt, *wofür* das Angeschaute als »Zeichen« oder »Bild« fungieren könnte. Und eben darum heißt es unmittelbar angeschaut als »selbst«. In der Wahrnehmung ist dasselbe noch eigentümlich charakterisiert als »leibhaftiges« gegenüber dem modifizierten Charakter »vorschwebendes«, »vergegenwärtigtes« in der Erinnerung oder freien Phantasie. Man gerät in Widersinn, wenn man diese wesentlich verschieden gebauten Vorstellungsweisen und demgemäß korrelativ die ihnen entsprechenden Gegebenheiten in der üblichen Weise durcheinanderwirft: also schlichte Vergegenwärtigung mit Symbolisierung (ob nun mit verbildlichender oder signifikativer) und erst recht schlichte Wahrnehmung mit allen beiden. Die Dingwahrnehmung ver-
[91] gegenwärtigt nicht ein Nichtgegenwärtiges, als | wäre sie eine Erinnerung oder Phantasie; sie gegenwärtigt, sie erfaßt ein Selbst in seiner leibhaftigen Gegenwart. Das tut sie ihrem *eigenen Sinne* gemäß, und ihr anderes zumuten, das heißt eben wider ihren Sinn verstoßen. Handelt es sich zudem, wie hier, um die Dingwahrnehmung, dann gehört es zu ihrem Wesen, abschattende Wahrnehmung zu sein; und korrelativ, gehört es zum Sinne ihres intentionalen Gegenstandes, des Dinges *als* in ihr gegebenen, prinzipiell nur durch so geartete, also durch abschattende Wahrnehmungen wahrnehmbar zu sein.

2. Vergegenwärtigung im Bild

[...]

Wir erinnern zunächst an jenen »gegenständlichen Sinn«, der sich [233]
uns oben* durch Vergleichung von Noemen verschieden*artiger* Vorstellungen, von Wahrnehmungen, Erinnerungen, Bildvorstellungen u. dgl. ergab, als ein mit lauter objektiven Ausdrücken zu Beschreibendes und sogar wechselseitig mit identischen in dem günstig gewählten Grenzfalle, daß ein völlig gleicher, gleich orientierter, in jeder Hinsicht gleich aufgefaßter Gegenstand, z. B. ein Baum, sich wahrnehmungsmäßig, erinnerungsmäßig, bildmäßig usw. darstellt. Gegenüber dem identischen »erscheinenden Baum als solchen« mit dem identischen »objektiven« Wie des Erscheinens verbleiben die von Anschauungsart zu Anschauungsart und nach sonstiger Vorstellungsart wechselnden Unterschiede der *Gegebenheitsweise*.

Jenes Identische ist einmal »*originär*« bewußt, das andere Mal »*erinnerungsmäßig*« bewußt, dann wieder »*bildmäßig*« usw. Damit aber bezeichnen sich *Charaktere am »erscheinenden Baum als solchen«*, vorfindlich in der Blickrichtung auf das noematische Korrelat und nicht in derjenigen auf das Erlebnis und seinen reellen Bestand. Es drücken sich damit *nicht »Weisen des Bewußtseins«* im Sinne noetischer Momente aus, sondern *Weisen, in denen das Bewußte selbst und als solches* sich gibt. Als Charaktere am sozusagen »Ideellen« sind sie selbst »ideell« und nicht reell.

Bei genauerer Analyse merkt man, daß die exemplarisch genannten Charaktere nicht *einer* Reihe angehören.

Einerseits haben wir die schlichte *reproduktive* Modifikation, die schlichte Vergegenwärtigung, die sich in *ihrem eigenen Wesen*, merkwürdig genug, als *Modifikation eines anderen gibt*. Die Vergegenwärtigung weist zurück auf Wahrnehmung in ihrem eigenen phänomenologischen Wesen: z. B. das Sich-erinnern an Vergangenes impliziert, wie wir schon früher bemerkt haben, das »Wahrgenommenhaben«; also in gewisser Weise ist die »entsprechende« Wahrnehmung (Wahrnehmung von demselben Sinneskern) in der Erinnerung bewußt, aber doch nicht wirklich in ihr enthalten. Die Erinnerung ist eben in ihrem eige-|nen [234]
Wesen »Modifikation von« Wahrnehmung.

* Vgl. oben § 91.

Korrelativ gibt sich das als vergangen Charakterisierte in sich selbst als »gegenwärtig gewesen«, also als eine Modifikation des »gegenwärtig«, welches als Unmodifiziertes eben das »originär«, das »leibhaftig gegenwärtig« der Wahrnehmung ist.

Andererseits gehört die *verbildlichende* Modifikation einer anderen Modifikationsreihe an. Sie vergegenwärtigt »in« einem »Bilde«. Das Bild kann aber ein originär Erscheinendes sein, z. B. das »gemalte« Bild (nicht etwa das *Ding* Gemälde, dasjenige, von dem es z. B. heißt, daß es an der Wand hängt), welches wir perzeptiv erfassen. Das Bild kann aber auch ein reproduktiv Erscheinendes sein, wie wenn wir in der Erinnerung oder freien Phantasie Bildvorstellungen haben.

Zugleich beobachtet man, daß die Charaktere dieser neuen Reihe nicht nur auf die der ersten zurückbezogen sind, sondern auch Komplexionen voraussetzen. Letzteres mit Rücksicht auf die zum Wesen des Bewußtseins noematisch gehörige Unterscheidung zwischen »Bild« und »Abgebildetem«. Man sieht daran auch, daß hier das Noema je ein *Paar* aufeinander weisender, obschon zu verschiedenen Vorstellungsobjekten als solchen gehöriger Charaktere in sich birgt.

Endlich einen nahe verwandten und doch neuen Typus von modifizierenden noematischen Charakteren (denen, wie überall, parallele noetische entsprechen) bieten uns die *Zeichenvorstellungen* mit dem analogen Gegenüber von *Zeichen* und *Bezeichnetem*; wobei also wieder Vorstellungskomplexe und, als Korrelate ihrer eigentümlichen Einheit als Zeichenvorstellungen, *Paare* von noematisch zusammengehörigen Charakterisierungen an noematischen Objektpaaren auftreten.

Man bemerkt auch, daß wie das »Bild« in sich, gemäß seinem Sinne als Bild, sich als Modifikation *von* etwas gibt, was ohne diese Modifikation eben als leibhaftes oder vergegenwärtigtes Selbst dastände, genau so das »Zeichen«, aber in seiner Weise, ebenfalls als Modifikation von etwas.

[...]

[236] Jeder noematischen Stufe gehört eine *Stufencharakteristik* zu, als eine Art Index, mit dem jedes Charakterisierte sich als zu seiner Stufe gehörig bekundet – mag es übrigens primäres oder in irgendeiner reflektiven Blickrichtung gelegenes Objekt sein. Denn *zu jeder Stufe gehören ja mögliche Reflexionen in ihr*, so z. B. hinsichtlich der in der zweiten Erinnerungsstufe erinnerten Dinge Reflexionen auf die der-

selben Stufe angehörigen (also in zweiter Stufe vergegenwärtigten) Wahrnehmungen von eben diesen Dingen.

Ferner: Jede noematische Stufe ist »Vorstellung« »von« den Gegebenheiten der folgenden. »*Vorstellung*« besagt hier aber nicht Vorstellungserlebnis, und das »von« drückt hier nicht die | Beziehung von Bewußtsein und Bewußtseinsobjekt aus. [237]

Es ist gleichsam eine *noematische Intentionalität gegenüber der noetischen*. Die letztere trägt die erstere als Bewußtseinskorrelat in sich, und ihre Intentionalität geht in gewisser Weise durch die Linie der noematischen hindurch.

Das wird deutlicher, wenn wir einen aufmerkenden Ichblick auf das Bewußtseinsgegenständliche gerichtet sein lassen. Dieser geht dann *durch* die Noemen der Stufenfolge hindurch – bis zum *Objekt der letzten*, durch welches er nicht hindurchgeht, sondern das er fixiert. Der Blick kann aber auch *von Stufe zu Stufe* wandern, und statt durch sie alle hindurch vielmehr auf die Gegebenheiten einer jeden fixierend gerichtet werden, und das entweder in »*gerader*« *Blickrichtung* oder in *reflektierender*.

Im obigen Beispiele: Der Blick kann in der Stufe Dresdner Galerie bleiben: wir gehen »in der Erinnerung« in Dresden und der Galerie spazieren. Wir können dann, wieder innerhalb der Erinnerung, in der Bilderbetrachtung leben und befinden uns nun in den Bildwelten. Dann im Bildbewußtsein zweiter Stufe der gemalten Bildergalerie zugewendet, betrachten wir die gemalten Bilder derselben; oder wir reflektieren stufenweise auf die Noesen usw.

Diese Mannigfaltigkeit der möglichen Blickrichtungen gehört wesentlich zur Mannigfaltigkeit aufeinander bezogener und ineinander fundierter Intentionalitäten, und wo immer wir analoge Fundierungen finden – und im folgenden werden wir noch manche ganz andersartige kennenlernen –, stellen sich analoge *Möglichkeiten wechselnder Reflexion* heraus.

Es braucht nicht gesagt werden, wie sehr diese Verhältnisse wissenschaftlich eingehender Wesenserforschung bedürfen.

3. Phantasie als Neutralisierung der Wirklichkeit

[250] Aber noch eine gefährliche Äquivokation des Ausdruckes »sich-bloß-denken« kommt in Frage, bzw. einer sehr naheliegenden Verwechslung ist zu wehren, nämlich der zwischen *Neutralitätsmodifikation* und *Phantasie*. Das Verwirrende und wirklich nicht leicht Auseinanderzuwirrende liegt hier darin, daß die Phantasie selbst in der Tat eine Neutralitätsmodifikation ist, daß sie trotz der Besonderheit ihres Typus von universeller Bedeutung ist, anwendbar auf *alle* Erlebnisse, daß sie bei den meisten Gestaltungen des Sich-denkens auch ihre Rolle spielt und dabei doch von der allgemeinen Neutralitätsmodifikation mit ihren mannigfaltigen, allen Setzungsarten folgenden Gestaltungen unterschieden werden muß.

Näher ausgeführt, ist das *Phantasieren* überhaupt die *Neutralitätsmodifikation der »setzenden« Vergegenwärtigung*, also der Erinnerung im denkbar weitesten Sinne.

Es ist hier zu beachten, daß in der gewöhnliche Rede *Vergegenwärtigung* (Reproduktion) und *Phantasie* durcheinandergehen. Wir gebrauchen die Ausdrücke so, daß wir, unseren Analysen Rechnung tragend, das allgemeine Wort Vergegenwärtigung ohne Andeutung lassen in der Hinsicht, ob die zugehörige »Setzung« eigentliche oder neutralisierte sei. Dann scheiden sich Vergegenwärtigungen überhaupt in die zwei Gruppen: *Erinnerungen* jeder Art und in *ihre Neutralitätsmodifikatio-*
[251] *nen*. | Daß diese Scheidung gleichwohl als keine echte Klassifikation gelten kann, wird sich im weiteren zeigen.

Andererseits ist jedes Erlebnis überhaupt (jedes sozusagen wirklich lebendige) »gegenwärtig seiendes« Erlebnis. Zu seinem Wesen gehört die Möglichkeit der Reflexion auf dasselbe, in welcher es notwendig als gewiß und gegenwärtig *seiend* charakterisiert ist. Demgemäß entspricht jedem Erlebnis, wie jedem originär bewußten individuellen Sein, eine Serie von ideal möglichen Erinnerungsmodifikationen. Dem *Erleben*, als *originärem Bewußtsein vom Erlebnis*, entsprechen als mögliche Parallelen Erinnerungen von ihm, somit auch als deren Neutralitätsmodifikationen *Phantasien*. So für jedes Erlebnis, und wie immer es mit der Blickrichtung des reinen Ich bestellt sein mag. Zur Erläuterung diene folgendes:

So oft wir irgendwelche Gegenstände vergegenwärtigt haben – nehmen wir gleich an, es sei eine bloße Phantasiewelt, und wir seien ihr

aufmerksam zugewendet –, dann gilt es als zum Wesen des phantasierenden Bewußtseins gehörig, daß nicht nur diese Welt, sondern auch zugleich das sie »gebende« Wahrnehmen phantasiert ist. Ihr sind wir zugewendet, dem »Wahrnehmen in der Phantasie« (d. i. der Neutralitätsmodifikation der Erinnerung) aber nur dann, wenn wir, wie früher besprochen worden, »in der Phantasie reflektieren«. Es ist aber von fundamentaler Bedeutung, *diese* idealiter jederzeit mögliche Modifikation, die jedes Erlebnis, auch das phantasierende selbst, in die genau entsprechende *bloße Phantasie* oder, was *dasselbe*, in die *neutralisierte Erinnerung* überführen würde, nicht zu verwechseln mit derjenigen Neutralitätsmodifikation, die wir jedem »*setzenden*« Erlebnis gegenüberstellen können. In dieser Hinsicht ist die Erinnerung ein ganz spezielles setzendes Erlebnis. Ein anderes ist die normale Wahrnehmung, wieder ein anderes das perzeptive oder reproduktive Möglichkeits-, Wahrscheinlichkeits-, Fraglichkeitsbewußtsein, das Bewußtsein des Zweifels, der Negation, Affirmation, Ansetzung usw.

Wir können uns zum Beispiel davon überzeugen, daß die *Neutralitätsmodifikation der normalen*, in unmodifizierter Gewißheit setzenden *Wahrnehmung das neutrale Bildob-*|jektbewußtsein ist, das wir im [252] normalen Betrachten einer perzeptiv dargestellten abbildlichen Welt als Komponente finden. Versuchen wir uns das klarzumachen: Es sei etwa der Dürersche Kupferstich »Ritter, Tod und Teufel« betrachtet.

Wir unterscheiden hier fürs Erste die normale Wahrnehmung, deren Korrelat das *Ding »Kupferstichblatt«* ist, dieses Blatt in der Mappe.

Fürs Zweite das perzeptive Bewußtsein, in dem uns in den schwarzen Linien farblose Figürchen »Ritter auf dem Pferde«, »Tod« und »Teufel« erscheinen. Diesen sind wir in der ästhetischen Betrachtung nicht als Objekten zugewendet; zugewendet sind wir den *»im Bilde«* dargestellten, genauer, den *»abgebildeten«* Realitäten, dem Ritter aus Fleisch und Blut usw.

Das die Abbildung vermittelnde und ermöglichende Bewußtsein von dem »Bilde« (den kleinen grauen Figürchen, in denen sich vermöge der fundierten Noesen ein anderes durch Ähnlichkeit »abbildlich darstellt«) ist nun ein Beispiel für die Neutralitätsmodifikation der Wahrnehmung. Dieses *abbildende Bildobjekt steht weder als seiend noch als nichtseiend*, noch in irgendeiner *sonstigen Setzungsmodalität* vor uns; oder vielmehr, es ist bewußt als seiend, aber als gleichsam-seiend in der Neutralitätsmodifikation des Seins.

Ebenso aber auch das *Abgebildete*, wenn wir uns *rein ästhetisch* verhalten und dasselbe wieder als »bloßes Bild« nehmen, ohne ihm den Stempel des Seins oder Nichtseins, des Möglich- oder Vermutlichseins u. dgl. zu erteilen. Das besagt aber, wie ersichtlich, keine Privation, sondern eine Modifikation, eben die der *Neutralisierung*. Wir dürfen sie uns nur nicht vorstellen als eine an eine vorgängige Setzung angeschlossene umbildende Operation. Das kann sie gelegentlich auch sein. Das muß sie aber nicht sein.

4. Bildlichkeit statt Abbildlichkeit in der Kunst

[514] Die Kunst ist das Reich gestalteter Phantasie, perzeptiver oder reproduktiver, anschaulicher, aber zum Teil auch unanschaulicher. Es kann nicht gesagt werden, daß die Kunst sich notwendig in der Sphäre der Anschaulichkeit bewegen muß. Ich habe früher gemeint, daß es zum Wesen der bildenden Kunst gehöre, im Bild darzustellen, und habe dieses Darstellen als Abbilden verstanden. Aber näher besehen ist das nicht richtig. Bei einer Theateraufführung leben wir in einer Welt per-
[515] zeptiver | Phantasie, wir ›haben‹ »Bilder« in der zusammenhängenden Einheit eines Bildes, aber darum nicht Abbilder. Wenn Wallenstein oder Richard III. auf der Bühne dargestellt wird, so handelt es ›sich‹ sicherlich um abbildliche Darstellungen, obschon es eine zu erwägende Frage ist, inwiefern diese Abbildlichkeit selbst ästhetische Funktion hat. In *erster* Linie hat es sicher nicht die Abbildlichkeit, sondern die Bildlichkeit im Sinn der perzeptiven Phantasie als unmittelbare Imagination. Bei einem bürgerlichen Lustspiel oder Schauspiel fällt die Abbildlichkeit offenbar fort und ebenso bei Erzählungen, auch wenn sie mit »es war einmal« beginnen, wie üblicherweise die Märchen. Es sind anschauliche oder partiell anschauliche Reproduktionen von Vergangenem, die uns dargeboten werden, und zwar im Modus der Vergangenheits-Phantasie, und eventuell ganz reiner Phantasie, wie in den Hofmannsthalschen Märchen.

Um die Sache am Schauspiel noch näher auszuführen, so sprechen wir von schauspielerischer Darstellung und nennen sie vielleicht auch bildliche Darstellung. Die Schauspieler erzeugen ein Bild, das Bild eines tragischen Vorgangs, jeder das Bild einer handelnden Person usw. Aber »Bild von« besagt hier nicht Abbild von. Und was davon zu scheiden

ist: Die Darstellung des Schauspielers ist auch nicht eine Darstellung in dem Sinn, in dem wir von einem Bildobjekt sagen, daß sich in ihm ein Bildsujet darstelle. Weder der Schauspieler noch das Bild, das seine Leistung für uns ist (Darstellung des Schauspielers heißt hier also die Erzeugung eines »Bildes« mittels seiner wirklichen Tätigkeiten und darunter seiner Bewegungen, seines Mienenspiels, seiner äußeren »Erscheinung«, die sein Erzeugnis ist), ist Bildobjekt, in dem sich ein anderes Objekt, ein wirkliches oder selbst fiktives Bildsujet abbildet. Ein wirkliches Abbilden liegt vor bei einem Porträt, das übrigens ebensowohl das einer wirklichen oder das einer fingierten Person sein kann. Und hier mag die Abbildlichkeit übrigens selbst ins ästhetische Bewußtsein als solches fallen. Wo aber ein Schauspiel dargestellt wird, da braucht gar kein Abbildungsbewußtsein erregt ›zu‹ werden, und was da erscheint, ist ein reines perzeptives Fiktum. Wir leben in der Neutralität, wir vollziehen hinsichtlich des Angeschauten gar keine wirkliche Position, alles, was da vorkommt, was da ist an Dingen und Personen, was da gesagt, getan wird usw., alles hat den | Charakter des Als-ob. Die [516]
lebendigen Menschen, die Schauspieler, die realen Dinge genannt Kulissen, wirkliche Möbel, wirkliche Vorhänge, usw. »stellen dar«, sie dienen dazu, uns in die künstlerische Illusion zu versetzen. Nennen wir jeden Fall, wo eine perzeptive Phantasie durch wirkliche Dinge »erregt«, sagen wir lieber, auf dem Hintergrund von Wahrnehmungen und evtl. sonstigen Erfahrungen von wirklichen Dingen erzeugt ist, und zwar so, daß *in* ihnen sich das künstlerische Objekt darstellt, eine *Illusion*, so haben wir es hier mit Illusionen zu tun. Was aber charakterisiert dann diese »Darstellung«? Bei einer Illusion im gewöhnlichen Sinn, als einem »Schein«, dem wir »unterliegen«, ist eine Wahrnehmung vollzogen, die bei identifizierendem Übergang in andere Wahrnehmungen oder in reproduktive Erfahrungen in eine andere Wahrnehmung überspringt, die mit der ursprünglichen, die dann als illusionär charakterisiert ist, in Widerstreit steht, sich mit ihr durch partielle Identität von perzeptiven Momenten deckt, nach anderen aber streitet, so daß eine Durchdringung von zwei unverträglichen perzeptiven Objekten erfolgt, die ›nur‹ in Abwechslung perzipierbar sind, wobei das eine seine Erfahrungsthesis durch die Bekräftigung von seiten der Umgebungserfahrungen behält, das andere, das illusionäre, seine ursprüngliche Thesis in der Weise der Durchstreichung modifiziert hat, und modifizieren mußte (die Durchstreichung ursprünglich motiviert). Im Fall der

schauspielerischen Darstellung erscheint das Schauspiel, dieser Ausschnitt einer Scheinwelt, aber wir beginnen da nicht mit einer normalen Wahrnehmung. Wir beginnen nicht mit der Thesis der Wirklichkeit des perzeptiv Erscheinenden. Andererseits besteht auch hier der Widerstreit, der nur nicht nachträglich durch neue Erfahrungen sich konstituiert, sondern von vornherein da ist: Wir »wissen«, daß da Schauspielerei statthat, daß diese Pappekulissen und Leinwände keine wirklichen Bäume sind etc. In einer gewissen inaktuellen (passiven) Weise hat alles da »Gesehene« den Charakter des Nichtigen, des Durchstrichenen oder besser, nach seiner Wirklichkeit Aufgehobenen: Aber wir, die wir keine Kinder sind, *vollziehen* hier keine Durchstreichung als tätige Negation, ebensowenig wie wir das Wirklichkeitsbewußtsein der Erfahrung, in dem uns die Schauspieler und die »darstellenden« Dinge als Wirklichkeiten gegeben sind, aktiv vollziehen. Also nicht wie bei der
[517] Illusion, wo | wir uns auf den Boden der Erfahrung stellen, für das Erfahrene Partei nehmen gegen das Illusionäre, das wir aktiv negieren, durchstreichen.

Und es ist auch zu beachten, daß wir nicht zwischen Wirklichkeit und Schein anschauend abwechseln, so daß auch abwechselnd wie bei jedem Widerstreit im Rahmen der Anschauung das eine Angeschaute gewissermaßen verdeckt ist, solange eben das andere wirklich angeschaut ist. Vielmehr ohne Abwechslung haben wir von vornherein nur das künstlerische »Bild«, und das als Darstellung fungierende Wirkliche, das unmodifiziert Erfahrene ist beständig verdeckt. Verdeckt, ist aber bewußt, nur unanschaulich und in der eigentümlichen Weise, die hier das Wort Verdeckung andeutet.

Wir stellen uns von Anfang an in dieser Art auf den Boden der »Illusion«, des »Scheins«, der für uns anderwärts her, aus anderen, uns hier nicht interessierenden Quellen als »ästhetischer« Schein charakterisiert ist. Mit anderen Worten, wir stellen uns auf den Boden der Phantasieanschauung. Aber nicht nur überhaupt so, daß wir anschauend nur das eine Glied des Widerstreits, und zwar das durchstrichene, bevorzugen und daß wir die aktive Durchstreichung unterlassen, wie andererseits die aktive Position der verdeckten Erfahrungswirklichkeiten und des ganzen Zusammenhangs von weiteren Erfahrungswirklichkeiten, die sich über das Podium durch das Orchester in das Publikum usw. erstrecken und für uns beständig und nach dem unverdeckten Teil auch wahrnehmungsmäßig da sind. Wir vollziehen keine dieser positiven

und negativen Wirklichkeitssetzungen, besagt nicht, daß wir keine Setzungen überhaupt vollziehen. Im Gegenteil, wir nehmen wahr in aktiver Weise, wir urteilen in aktiver Weise, wir vollziehen Erwartungen, wir hoffen und fürchten, wir trauern und sind freudig bewegt, wir lieben und hassen usw. Aber all das »in« der Phantasie, im Modus des Als-ob. In welcher Weise stellen also die schauspielernden Menschen, und wir könnten ganz gut auch sagen, die schauspielernden Dinge die künstlerischen *quasi*-Wirklichkeiten dar? Vom Gesichtspunkt der Mache, der schauspielerischen Zielgebung und Ins-Werk-Setzung können wir sagen: Gewisse Dinge erweisen sich, wie die »Erfahrung« lehrt (es ist freilich keine bloß schlichte Erfahrung), geeignet, eine doppelte Apperzeption, und zwar eine doppelte perzeptive Auffassung zu erregen, ihre wahrnehmungsmäßigen | Erscheinungen bzw. diejenigen gewisser [518]
in dieser Hinsicht günstigen Umstände schlagen leicht um in andere perzeptive Erscheinungsweisen, und zwar so, daß beiden in Widerstreit-Einheit tretenden Perzeptionen der eigentlich perzeptive Bestand gemein ist oder fast ganz gemein ist, während der Bestand an uneigentlich Perzipiertem (an Mitwahrgenommenem) beiderseits das Widerstreitverhältnis begründet. Und diese Dinge werden nun unter solchen Umständen der Wahrnehmung bzw. dem perzeptiven Widerstreitsbewußtsein dargeboten und *sollen* uns veranlassen, uns auf den Boden der durchstrichenen Perzeption in der Wendung einer bloßen Phantasie zu stellen, also eine rein perzeptive Phantasie zu inaugurieren. Wir verstehen diese Absicht und gehen ins Theater, um ihr genugzutun und dadurch ästhetischen Genusses teilhaftig zu werden. Nun abgesehen von Mache und Absichten ist eben dies das Faktum, daß, während der perzeptive Widerstreit Erlebnis ist, ein Vollziehen der einen Seite im Sinn perzeptiver Phantasie (Fiktion) statthat. Das Fiktum aber stellt sich in dem Sinn im wirklichen Ding dar, als dieses unter gegebenen Umständen in seiner »eigentlichen« perzeptiven »Erscheinung« genau das bietet, was das »eigentliche Perzipierte« des Fiktums ist. Aber das ist natürlich nur Reflexion und ein In-Beziehung-Setzen der beiden Einstellungen und ihrer Gegebenheiten. [...]

5. Erfahrungs- und Phantasiewelt und ihre verschiedene Unbestimmtheit

[...]

[534] Nun ist freilich doch ein großer Unterschied.

Die Welt der Erfahrung: Das bezeichnet ein grenzenloses System | [535] von aktuellen Erfahrungen, mit Erfahrungshorizonten, die wieder zu explizieren sind durch Erfahrungen, und dabei ein festes, sich immerfort von selbst, aber in *gebundener* Weise erweiterndes System.

Innerhalb dieses Systems gibt es nur eine kleine und in eigener *Art* umgrenzte Sphäre der Freiheit und damit der willkürlichen Veränderlichkeit: in der physischen Sphäre die Leiblichkeit und die leiblichen Tätigkeiten, in der psychophysischen die Sphäre der freien psychischen Akte.

Die Welten der Phantasie sind aber durchaus freie Welten, und jedes phantasierte Ding setzt eine Phantasiewelt im *quasi*: Aber ihr Unbestimmtheitshorizont ist kein durch bestimmte Erfahrungsanalyse explikabler. Jedes *quasi*-Explizieren ist ein neu und frei Hineinphantasieren, nur ein Phantasieren im Stil der Einstimmigkeit. Das Eigene der Phantasie ist ihre *Beliebigkeit*. Und daher ideal gesprochen ihre unbedingte Willkürlichkeit.

Während der Horizont einer Wahrnehmung im allgemeinen eine weite Vorzeichnung hat durch Füllen von Erinnerungen und durch Erwartungen, die im Fortgang der Erfahrung ihre Bestimmung, evtl. Berichtigung erfahren, haben wir in der *quasie*-Wahrnehmung, die da Phantasie heißt, keine solche Vorzeichnung durch *quasi*-Erfahrungen mit festem Inhalt und festen Thesen.

Sich in der Phantasie auf den Boden einer *quasi*-Wirklichkeit, z. B. eines Zentauren, der da *quasi* ist und lebt, ›stellen‹, das heißt die *quasi*-Wirklichkeit hinnehmen und festhalten und die Beliebigkeit des weiteren Phantasierens durch die ständige *Intention auf Einstimmigkeit* beschränken. Es heißt also, eine Welt *schaffen*, die eben eine einstimmige Welt sein kann für diesen Zentauren. Sowie ich ihn als *quasi*-Wirklichkeit hinnehme und festhalte, habe ich mit ihm auch einen Raum, eine Zeit, eine Umwelt, in der er ist, gesetzt, die gehört zu ihm als unbestimmter Horizont. Aber dieser Horizont ist nicht von der Art, daß er sich nur in einer Weise bestimmen, daß er eindeutig und wirklich eine Welt ausmachen könnte. Sieht ein Subjekt wirklich ein Ding, so ist

die Welt, in die er damit hineinsieht, für ihn auch unbestimmt, die Umwelt um das Ding herum ist, abgesehen von dem kleinen Sehfeld des Moments, unendlich vielfältig bestimmbar. Aber an sich ist es eine Welt, eine einzige eindeutig bestimmte. Die Erfahrung zeichnet sie selbst vor, und Erfahrung bindet, wie sie selbst gebunden ist. Sie ist nicht Sache der Beliebigkeit und Willkür.

Die *quasi*-Welt des *quasi* erfahrenen Zentauren ist auch unendlich vielfältig unbestimmt, insofern genauso wie die wirkliche Welt außerhalb meiner aktuellen Erfahrung. Aber was sie allein näher bestimmen kann, die näher bestimmende (*quasi* näher bestimmende) Phantasie ist ungebunden, sie ist frei und nur so weit gebunden, als sie dem Wesensstil eines Welthorizontes entsprechen muß, d. i. eben einstimmig | sich [536]
zusammenfinden und Dingeinheit und einheitliche Zusammenhänge solcher Einheiten konstituieren muß.

Das ist auf unendlich vielfältige Weise und *beliebig* möglich. Jeder neue Schritt beschränkt und eröffnet wieder im selben Stil unbeschränkte Möglichkeiten. Demgegenüber besteht aber das Belieben immer auch darin, daß der Phantasierende nicht nur auf dem Boden eines *quasi* festgelegten Anfangs frei weitergestalten, sondern daß er auch schöpferisch umgestalten, immer neue Welten schaffen kann und eine gegebene Welt umschaffen kann im Sinn der Unstimmigkeit mit einer vorher gestalteten, aber partiell aus ihr selbst Grundstücke und Einheiten nehmenden Welt. Das eigentümliche Phänomen ist dabei diese Umschaffung im Widerspruch, ähnlich wie der Maler sich dazu entschließt, seine Figur umzugestalten: im Widerspruch mit dem, was sie vordem war und gemeint war.

6. Phänomenologisches und ästhetisches Schauen: Brief an Hofmannsthal

Göttingen 12.1.1907
Hoher Weg 7

[132] Hochgeehrter Herr von Hofmannsthal!
Sie haben mir erzählt,* wie schwer Ihnen das Leben durch eine ständig anschwellende Fluth von Correspondenzen gemacht wird. Aber nun Sie mich durch eine köstliche Gabe** hocherfreut haben, muß ich Ihnen doch danken. Sie haben also die Folgen der bösen That zu tragen und auch diesen Brief über sich ergehen zu lassen. Daß ich übrigens nicht sofort *dankte, bitte ich gütigst zu entschuldigen.* Lang gesuchte Gedankensynthesen boten sich mir plötzlich, wie vom Himmel gefallen, dar. Ich hatte zu thun, sie schnell zu fixiren. Ihre »kleinen Dramen«, die immerfort neben mir lagen, wirkten als große Anregungen, obschon ich nur wenig zusammenhängend lesen durfte.

Die »inneren Zuständlichkeiten«, die Ihre Kunst als rein ästhetische schildert, oder nicht eigentlich schildert, sondern in die ideale Sphäre rein ästhetischer Schönheit erhebt, haben, in dieser ästhetischen Objectivirung, für mich ein ganz besonderes Interesse: d. i. nicht bloß für den Kunstfreund in mir, sondern auch für den Philosophen und »Phänomenologen«. Langjährige Mühen um den klaren Sinn der philosophischen Grundprobleme und dann um die Methode ihrer Lösung brachten mir als bleibenden Gewinn die »phänomenologische« Methode. Sie fordert eine von der »natürlichen« wesentlich abweichende Stellungnahme zu aller Objectivität, die nahe verwandt ist derjenigen Stellung u. Haltung, in die uns Ihre Kunst als eine *rein* ästhetische hinsichtlich der dargestellten Objecte und der ganzen Umwelt versetzt. Die Anschauung eines *rein* ästhetischen Kunstwerkes vollzieht sich in strenger Ausschaltung jeder existenzialen Stellungnahme des Intellects und jeder Stellungnahme des Gefühls u. Willens, die solch eine existenziale Stellungnahme voraussetzt. Oder besser: Das Kunstwerk versetzt uns (erzwingt es gleichsam) in den Zustand rein ästhetischer, jene Stellungnah-

* Von Hofmannsthal hatte Husserl gelegentlich eines Vortrags, den er auf Einladung Theodor Lessings in Göttingen hielt, am 6. Dezember 1906 besucht. *[Die mit * gekennzeichneten Anmerkungen zu den in diese Ausgabe aufgenommenen Briefen Husserls stammen von den Herausgebern der Briefedition.]*

** Wohl H. von Hofmannsthal, *Kleine Dramen*, Leipzig 1906.

men ausschließenden Anschauung. Je mehr von der existenzialen Welt anklingt oder lebendig herangezogen wird, je mehr an existenzialer Stellungnahme das Kunstwerk von sich aus anfordert (etwa gar als naturalistischer Sinnenschein: Naturwahrheit der Photographie), um so weniger ist das Werk ästhetisch rein. (Auch jederlei »Tendenz« gehört hierher.) Die natürliche Geisteshaltung, die des actuellen Lebens, ist durchaus »existenzial«. Die Dinge, die da sinnlich vor uns stehen, die Dinge, von denen die actuelle und wissenschaftliche Rede spricht, *setzen* wir als Wirklichkeiten, und auf diese Existenzsetzungen gründen sich Gemüts- u. Willensacte: Freude – daß das *ist*, Trauer, daß jenes *nicht ist*, Wunsch, daß es *sein* möge usw. (= Existenziale Stellungnahme des Gemüts): der Gegenpol zur Geisteshaltung | der rein ästhetischen [133]
Anschauung und der ihr entsprechenden Gefühlslage. Aber nicht minder auch zur rein phänomenologischen Geisteshaltung, in der allein die philosophischen Probleme gelöst werden können. Denn auch die phänomenologische Methode fordert strenge Ausschaltung aller existenzialen Stellungnahmen. Vor allem in der Erkenntniskritik.*

Sobald die Sphinx der Erkenntnis ihre Frage gestellt hat, sobald wir in das abgrundtiefe Problem der Möglichkeit einer, doch nur in subjectiven Erlebnissen sich vollziehenden und gleichwol eine an sich seiende Objectivität erfassenden Erkenntnis geblickt haben, ist unsere Stellung zu aller vorgegebenen Erkenntnis u. zu allem vorgegebenen Sein – zu aller Wissenschaft und aller prätendirten Wirklichkeit – eine radical andere geworden. *Alles* fraglich, alles unverständlich, rhätselhaft! Das Rhätsel ist nur lösbar, wenn wir uns auf seinen Boden stellen, *alle* Erkenntnis eben als fraglich behandeln u. somit *keine* Existenz als *vorgegeben* hinnehmen. Damit wird alle Wissenschaft und alle Wirklichkeit (auch die des eigenen Ich) zum bloßen »Phänomen«. Nun bleibt nur das Eine übrig: in reinem Schauen (in rein schauender Analyse u. Abstraction), nie u. nirgend die *bloßen Phänomene* überschreitend, also ohne irgend eine der *in ihnen vermeinten transcendenten Existenzen* als gegeben vorauszusetzen u. zu benützen, den *Sinn*, der ihnen immanent ist, klarstellen; also klarstellen, was Erkenntnis als solche und erkannte Gegenständlichkeit als solche meine, u. ihrem immanenten Wesen nach meine. So für alle Typen, Formen der »Erkenntnis«. Ist alle Erkenntnis

* Ich übergehe die parallelen Gebiete der philos‹ophischen› Kritik der »practischen« und der »ästhetischen«, überhaupt der wertenden »Vernunft«.

fraglich, so ist eben das Phänomen »Erkenntnis« die alleinige Gegebenheit, und ehe ich irgend eine als giltig zulasse, schaue ich zu u. forsche rein schauend (s‹o›z‹u›s‹agen› rein ästhetisch): was Giltigkeit überhaupt *meint*, d.i. was Erkenntnis als solche meint u. mit und in ihr »erkannte Gegenständlichkeit«. Natürlich darf ich aber, um »schauend« die Erkenntnis zu erforschen, mich nicht an das bloße verbale Quasi-erkennen (symbolisches Denken) halten, sondern an das eigentliche »evidente«, »einsehende«, obschon auch jenes symbolische in seinem Verhältnis zum evidenten seiner phänomenologischen Wesensanalyse bedarf.

Das phänomenologische Schauen ist also nahe verwandt dem ästhetischen Schauen in »reiner« Kunst; nur freilich ist es nicht ein Schauen um ästhetisch zu genießen, vielmehr darauf hin wieder zu forschen, zu *erkennen, wissenschaftliche Feststellungen* einer neuen (der philosophischen) Sphäre zu constituiren.

Noch eins. *Der Künstler*, der die Welt »beobachtet«, um aus ihr für seine Zwecke Natur- und Menschen»kenntnis« zu gewinnen, verhält sich zu ihr ähnlich wie der *Phänomenologe*. Also: *nicht* als beobachtender Naturforscher und Psychologe, *nicht* als practischer Menschenbeobachter, als ob er auf Natur- u. Menschen*kunde* ausgienge. Ihm wird die Welt, indem er sie betrachtet, zum Phänomen, ihre Existenz ist ihm gleichgiltig, genauso wie dem Philosophen (in der Vernunftkritik). Nur daß er nicht darauf ausgeht, wie dieser den »Sinn« des Weltphänomens zu ergründen und in Begriffe zu fassen, sondern es sich intuitiv |
[134] zuzueignen, um daraus ‹die› Fülle der Gebilde, Materialien für schöpferische ästhetische Gestaltungen zu sammeln.

Der unverbesserliche u. unverfälschte Professor! Er kann nicht den Mund aufthun, ohne ein Colleg zu halten. Doch zum philosophischen »Wesen« eines Collegs gehört es glücklicher Weise keine Antwort zu erfordern und d‹i›tto zum Wesen der »akademischen Freiheit«, dabei nach Belieben schlafen oder schwänzen zu dürfen.

Ihnen aber wünsche ich, sehr geehrter Herr v. H‹ofmannsthal›, zum neuen Jahre Alles Schöne und Gute. Und was ich Ihnen wünsche, ist damit aller Welt gewünscht, die an Ihrem inneren Werden und Wachsen mit Blüthe und Frucht so sehr interessirt ist. –

N. S. Über Ihre Werke etwas zu sagen, werde ich mich sehr hüten. Ich denke, Lob wie Tadel und weises Gerede jeder Art sind Ihnen schon hinreichend gleichgiltig. Und die drei goldenen Regeln des

Künstlers (im weitesten Sinne), zugleich die offenen Geheimnisse aller wahren Größe, sind Ihnen sicherlich und sichtbarlich bekannt: nämlich 1) Er habe Genie – das hat er ohnehin, sonst *ist* er kein Künstler. 2) Er folge *rein* und *einzig* seinem Daimonion, wie es ihn von innen her zu schauend-blindem Wirken treibt. 3) Alle Anderen wissen es ohnehin besser, also betrachte er sie alle – bloß ästhetisch oder phänomenologisch.

Mit den schönsten Empfehlungen von Haus zu Haus
Ihr sehr ergebener
E Husserl.

VII. ICH

»Das sich selbst setzende Ich, von dem Fichte spricht, kann es ein anderes sein als das Fichtes?« (Hua VI, S. 205)

»Jeder Geist hat eine ›Naturseite‹.« (Hua IV, S. 279)

1. Polarität von Ich und Objekt

[105] Sofern jedes cogito ein cogitatum fordert, und dieses im Aktvollzug zum reinen Ich in Beziehung steht, finden wir in jedem Akte eine merkwürdige Polarität: *auf der einen Seite den Ichpol, auf der anderen das Objekt als Gegenpol.* Jeder eine Identität, aber eine solche von radikal verschiedener Art und Herkunft.

Das Ich ist das identische Subjekt der Funktion in allen Akten desselben Bewußtseinsstroms, es ist das Ausstrahlungszentrum, bzw. Einstrahlungszentrum alles Bewußtseinslebens, aller Affektionen und Aktionen, alles Aufmerkens, Erfassens, Beziehens, Verknüpfens, alles theoretischen, wertenden, praktischen Stellungnehmens, alles Erfreut- und Betrübtseins, Hoffens und Fürchtens, Tuns und Leidens usw. M. a. W. alle die vielgestaltigen Besonderungen intentionaler Bezogenheit auf Objekte, die da Akte heißen, haben ihren notwendigen terminus a quo, den Ichpunkt, von dem sie ausstrahlen. Oft, wo nicht gar immer, finden wir hierbei eigentlich doppelte Strahlungen, Vorlauf und Rücklauf: vom Zentrum aus durch die Akte auf deren Objekte hin und wiederum rückläufig Strahlen vom Objekte zum Zentrum hin in vielfach wechselnden phänomenologischen Eigenheiten. So im theoretisch interessierten Erfahren das Hinwirken auf das Objekt, es sich Zueignen, in es Eindringen, dabei aber ständig vom Objekte angeregt, gefesselt, gepackt, bestimmt. Die Deckung aller Akte im numerisch identischen Ichzentrum liegt auf neotischer Seite.

Die Struktur der Akte, die vom Ichzentrum ausstrahlen, bzw. das Ich selbst, ist eine Form, die ein Analogon in der Zentralisierung aller sinn-

lichen Phänomene in Beziehung auf den Leib hat. Im absoluten Bewußtsein haben wir immerfort ein »Feld« | der Intentionalität, und [106]
nun »richtet« sich der geistige »Blick« des Aufmerkens bald auf »dies«, bald auf das. – Die Frage ist, ob diese Bilder eine ursprüngliche Bedeutung haben und eine ursprüngliche Analogie ausdrücken. D. h. liegt im Aufmerken, vom Räumlichen abgesehen, dem das Bild entstammt, etwas Richtungsartiges, das von einem Punkt ausgeht? Sicherlich liegt eine Mannigfaltigkeit von zusammenhängenden Erlebnissen und intentionalen Gegebenheiten und damit ein »Feld« vor, dazu kommen wechselnde attentionale Modifikationen.[1] Jede attentionale Reihe ist als Reihe ein Strahlenartiges, und in jeder ist intentional »das selbe« erfaßt, es ist eine Reihe immer reicherer und vollkommenerer Erfassung ein und desselben: analog wie ich beim Näherkommen an ein Objekt, also in der entsprechenden Orientierungsreihe immer reichere Kenntnis vom Objekt gewinne, immer mehr von ihm und Besseres erfasse. Daher das Gleichnis: ich bringe mir die Sache (auch wenn sie unräumlich ist) näher. Sehen wir von dieser Analogie ab, so ist eine Steigerungsreihe gegeben und eine ideelle Annäherung an das vollkommen erfaßte Objekt, und das bei jedem Prozeß aufmerksamer Erfassung eines Objekts. Und all diese Strahlen gehen erlebnismäßig von dem einen Auslaufspunkt, dem identischen Ich, aus.

Wenden wir jetzt den Blick auf die total andersartige Einheit des Objekts (und wie wir annehmen wollen, des Objekts, das nicht selbst Subjekt ist), so weist auch sie uns auf mannigfaltige Akte zurück, denen sie in einem bestimmten Sinne Einheit gibt, aber in einem völlig andern Sinn, als es die Aktbeziehung auf das zentralisierende Subjekt tut.

Zunächst: nicht beliebige oder gar alle Akte sind in der Objekt-| [107]
beziehung einig, sondern eben nur diejenigen, die, wenn auch in verschiedenen Weisen, »Bewußtsein von« demselben Objekt sind.

Sagen wir auch bei diesen Akten, sie seien auf dieses ihr Objekt »gerichtet«, so bedeutet das, wofern wir nicht vielmehr das sich in diesen Akten auf das Objekt richtende *Ich* meinen, etwas demgegenüber Grundverschiedenes. Das zeigt sich in der grundverschiedenen Weise der »Deckung« der Akte in der Beziehung auf dasselbe Objekt, die hier, unbeschadet der alle Akte wirklich oder potentiell verbindenden Deckungseinheit im Ichzentrum, nicht die noetische, sondern die noematische »Seite« der Akte betrifft, eine Deckung des in den Akten

(durch das Ich) »Vermeinten als solchen«. Im übrigen gehören Ich – Akt – Gegenstand wesensmäßig zusammen, sie sind in der Idee nicht zu trennen.

2. Wachendes und schlafendes Bewußtsein

[107] Das reine Ich, sagten wir oben, tritt auf und wieder ab: so ist das Wesen des Bewußtseins in der Einheit des Flusses, daß ihm nicht überall, aber in einzelnen Akten das reine Ich sein Licht aufstecken kann und *nur* in einzelnen Akten. Denn unaufhebbar gehört zum Wesen des Bewußtseins, daß jeder Akt seinen dunklen Horizont hat, daß jeder Aktvollzug bei Wendung des Ich zu neuen Linien der Cogitation (Aktion) ins Dunkel hinabsinkt. Sowie der Ichblick ihm entfremdet ist, wandelt er sich und geht in den vagen Horizont ein. Im Wesen des Bewußtseins liegt aber nicht etwa notwendig, daß in ihm ein aktuelles cogito vollzogen sein muß. Unser »waches Bewußtsein« kann streckenweise unterbrochen sein durch ein schlafendes, völlig dumpfes, ohne einen Unterschied zwischen aktuellem Blickfeld und dunklem Hintergrund. Alles ist nun Hintergrund, alles Dunkel. Aus dumpfem Schlaf erwachend können wir den reflektierenden Blick rückwärts lenken, das soeben Vergangene in seiner Dumpfheit und Ichverlassenheit erfassen, seiner Verlassenheit von dem aktiven, zu fassenden, denkenden, wach-leidenden usw. Ich. Ob wir sagen dürfen, es sei an Stelle dieses aktuell vollziehenden ein dumpfes Ich als ein anderer Ichmodus vorhanden, es sei ein ebensolcher auch als Umgebungsmodus des aktuellen Ich (dem dunklen Hintergrund entsprechend) überall vorhanden, das könnte bezweifelt werden. Denn es ist schwer, reflektive Blicke in das Reich der Dun-
[108] kelheiten zu senden und in dieser Sphäre der Ge-|gebenheiten sicher zu werden. Was wir als reines Ich in absoluter Klarheit und Zweifellosigkeit zu erfassen bekommen, ist nicht von diesem postulierten Modus. Nehmen wir es also, wie wir es in dieser völligen Klarheit haben, so ist das jedenfalls gewiß, daß es auftreten und auch nicht auftreten kann. Nichts hindert uns dabei zu denken, daß, was uns als Unterbrechung des wachen Bewußtseins vertraut ist, sich endlos ausdehne. Keine Wesensnotwendigkeit spricht dagegen, daß ein Bewußtsein durchaus ein dumpfes sei. Andererseits gehört dann doch zu ihm, wie zu jedem Bewußtsein überhaupt die unbedingte Wesensmöglichkeit, daß es zum

wachen werden kann, daß ein aktueller Ichblick sich an einer beliebigen Stelle desselben etabliere in Form eines diesem Bewußtsein sich einfügenden oder vielmehr aus diesem hervorquellenden cogito, daß sich dieser Vorgang dann wiederhole usw. Oder mit *Leibniz* zu sprechen, daß die Monade von der Stufe der Evolution in die der Involution übergehe und in höheren Akten zum selbstbewußten »Geiste« werde.[1] Das Ich, das da aktuell wird, ist nichts von außen Hineingesetztes oder Hinzugesetztes, nichts, was im Moment des aktuellen Auftretens allererst wird, um dann wieder ins Nichts zu verschwinden. *Das reine Ich muß alle meine Vorstellungen begleiten können.* Dieser Kantische Satz hat einen guten Sinn, wenn wir unter Vorstellungen hier alles dunkle Bewußtsein verstehen. Prinzipiell kann sich das reine Ich in alle unvollzogenen (in einem bestimmten Sinn unbewußten, unwachen) intentionalen Erlebnisse hineinleben, es kann den in den Hintergrund zurückgesunkenen, nicht mehr vollzogenen das Licht des wachen Bewußtseins bringen, das Ich *waltet* nur im Vollzug, in den eigentlichen Cogitationen. Aber in alles kann es seinen Blick hineinsenden, was den Strahl der Ich-Funktion eben aufnehmen kann. Auf alles im Bewußtseinsfluß intentional Konstituierte kann es hinsehen, es erfassen, dazu Stellung nehmen usw.

3. Reflexion und präreflexives Leben

§ 57. Reines Ich und persönliches Ich als Objekt der reflexiven Selbstapperzeption [247]

Nehmen wir das *personale Ich*, so wie wir es in der inspectio fanden (also ohne Rücksicht auf seine Einheit mit dem ausdrückenden Leib, der uns in der Einfühlung gegeben ist), so scheint es sich zunächst nicht von dem reinen Ich zu unterscheiden. Der Leib ist dann meine Habe, also im weitesten Sinne mir gegenüber wie alles Vorgegebene, Ichfremde, analog wie die Dinge meiner Umgebung. Freilich hat er darin (wie wir auch schon früher sahen) eine besondere Subjektivität, er ist in besonderem Sinne noch mein Eigen: *Organ* und System von Organen des Ich, Wahrnehmungsorgan, Organ meiner Wirkungen in die »äußere«, in die außerleibliche Umgebung usw. Ich selbst aber bin das Subjekt des aktuellen »Ich lebe«, ich leide und tue, ich bin affiziert, ich habe

mein Gegenüber, werde durch | das Gegenüber affiziert, angezogen,
[248] abgestoßen, verschiedentlich motiviert.

Oder deutlicher: *Selbstwahrnehmung ist eine Reflexion* (Selbstreflexion des reinen Ich) und setzt ihrem Wesen nach voraus ein *unreflektiertes Bewußtsein*. Das unreflektierte Ichleben mit Beziehung auf allerlei Vorgegebenheiten, auf eine ichfremde dingliche Umwelt, Güterwelt etc. nimmt eine ausgezeichnete Gestalt an, eben die der Selbstreflexion oder Selbstwahrnehmung, die also ein besonderer Modus des »Ich lebe« im allgemeinen Zusammenhang des Ichlebens ist. Näher ausgeführt nimmt es die Gestalt an: ich nehme wahr, daß ich dies oder jenes wahrgenommen habe und noch fort‹während› wahrnehme, daß dies oder jenes mich vorher unwahrgenommen affizierte, meine Aufmerksamkeit auf sich hingezogen hat, daß ich dabei noch fixiert bleibe, daß mich eine Freude bewegte und noch bewegt, daß ich einen Entschluß faßte und durchhalte usw. Durch solche Reflexionen weiß ich von meinem unreflektierten Ichleben, sie bringen mir Strukturen eines solchen in den Blickpunkt des Bemerkens.

Die Reflexion kann eine fortgesetzte und kontinuierliche Einheit von Reflexionen sein, reflektierend gehe ich von einem zum erfaßten Objekt gewordenen cogito zu einem anderen über und wieder zu anderen, wesensmäßig identifiziert sich dabei das Ich, das in jedem cogito das Subjekt ist; die mannigfaltigen Aktionen und Passionen des Ich sind ursprünglich gegeben als solche des einen identischen Ich und korrelativ die mannigfaltige Habe, das Affizierende, Vorgegebene der immanenten oder transzendenten Sphäre als Habe desselben Ich. Das alles sind Beschreibungen, die auf das reine Ich zutreffen.

Indessen, wenn ich so in lebendigen, unreflektierten Akten des Reflektierens mich in Feldern der Reflexion (den objektivierten Subjektivitäten) bewege, *erfahre* ich dabei, wie ich mich unter verschiedenen subjektiven Umständen, d. i. mit Beziehung auf meine Sphäre der jeweiligen Vorgegebenheiten (meiner Umwelt in einem weitesten Sinn) »verhalte«; und wenn ich in die Verflechtung der Motivationen meines cogito, in die offenen und verborgenen Intentionalitäten der Motivation eintrete, so erfahre ich, wie ich durch sie motiviert bin und motiviert zu sein *pflege*, welche *erfahrungsmäßige Eigenart* ich als Motiva-
[249] tionssubjekt dieser motivierenden | Umstände *überhaupt* besitze: oder was für ein *persönliches Subjekt* ich bin. Das alles zunächst ohne begleitende begriffliche Fixierung und ohne nachzudenken (ohne darüber in

einem ganz anderen Sinne zu »reflektieren«, nämlich eben im Sinne des denkenden und aussagenden Verhaltens). Wir unterscheiden also von der *reinen Ichreflexion*, der Reflexion auf das wesensmäßig zu jedem cogito gehörige reine Ich, die *reflektive thematische Erfahrung* auf Grund der erwachsenen Erfahrungsapperzeption, deren intentionaler Gegenstand dieses empirische Ich, das Ich der empirischen Intentionalität ist, als Selbsterfahrung des *persönlichen Ich* mit Beziehung auf die Erfahrungszusammenhänge, in denen sich dies persönliche Ich (also mit Beziehung auf die Akte, die es unter den zugehörigen motivierenden Umständen vollzieht) nach seinen *»persönlichen Eigenheiten«* oder *Charaktereigenschaften* ausweist.

Zur Ergänzung dieser Darlegung ist zu beachten: die Innenreflexion, die ich hierbei vollziehe, schließt nicht aus, sondern ein, daß ich mich dabei als menschliches Ich auch in den Beziehungen auffasse, wie ich den anderen Menschen gegenüberstehe. Als persönliches Ich verhalte ich mich ja auch gegenüber den Anderen als denen, die meiner Umwelt mit zugehören. Aber es ist klar, daß ich, wenn ich mich an den Bestand dessen, was die pure und eigentliche Selbstwahrnehmung bietet, halte und auf die Selbsterhaltung meiner Persönlichkeit unter den Umständen meines umweltlichen Verhaltens beschränke, von der Auffassungsschicht, die dadurch hineinkommt, daß ich mich zugleich als denselben vorstelle, den die Anderen von außen einfühlend auffassen, | absehen [250]
kann.[1] Und schließlich, auch wenn ich jede auf Andere bezügliche Apperzeption und damit all das, was diese für die übrige Apperzeption von der Umwelt und von mir selbst für Beiträge leistet, wegstreiche, so bleibt offenbar übrig mein sich in meiner puren (naturalen, dinglichen) Umwelt geregelt verhaltendes Ich und eine beschränkte persönliche Apperzeption. In die eigentliche Selbstanschauung (Selbstwahrnehmung, Selbsterinnerung) fällt von vornherein nichts von der Vorstellung, wie ich von einem Dort, vom Standpunkt eines Anderen aus, aussehen würde etc.

Ich, das persönliche Ich, bin mir nach der Entwicklung der empirischen Ichapperzeption eine Vorgegebenheit, so gut wie das Ding mir vorgegeben ist, nachdem die Dingapperzeption entwickelt ist. So wie mich »Erfahrung« im Sinne der nach entwickelter Dingapperzeption fortgeführten absichtlichen Beobachtung und willkürlich geordneter Befriedigung des sachlichen Interesses in Erfahrungsreihen das Ding näher kennen lehrt – was bis zur beobachtenden Wissenschaft führt: so

auch für das empirische Ich. Ich gehe absichtlich »in die Erfahrung hinein« und lerne mich ev. mit rein beobachtendem Interesse »näher« kennen. Die Selbstwahrnehmung als personale Selbstwahrnehmung und der Zusammenhang der reflektiven Selbsterfahrungen »lehrt«
[251] mich, daß meine reinen Ichakte sich unter ihren | subjektiven Umständen geregelt abwickeln. Ich sehe *eidetisch* ein oder kann einsehen, daß diesen geregelten Abläufen gemäß sich *notwendig* die »Vorstellung« Ich-Person, die empirische Ichapperzeption entwickeln muß und unaufhörlich weiter entwickeln muß, daß also ich, wenn ich nach einem Erlebnisablauf, Ablauf von mancherlei Cogitationen, reflektiere, mich als persönliches Ich konstituiert vorfinden muß. Der Erlebnislauf des reinen Bewußtseins ist notwendig ein Entwicklungsverlauf, in dem das reine Ich die apperzeptive Gestalt des persönlichen Ich annehmen muß, also zum Kern von allerlei Intentionen werden muß, die ihre Ausweisung, bzw. Erfüllung in Erfahrungsreihen der angedeuteten Art finden würden.

§ 58. Konstitution des persönlichen Ich vor der Reflexion

Reflektierend finde ich mich also als persönliches Ich immer vor. Ursprünglich konstituiert es sich aber in der den Erlebnisfluß durchwaltenden Genesis. Die große Frage ist da: *konstituiert* sich das persönliche Ich *auf Grund* von Ichreflexionen, also ganz ursprünglich auf Grund der reinen Selbstwahrnehmung und Selbsterfahrung? Wir haben Gesetzmäßigkeiten wie die unter dem Titel »Assoziation« stehenden, die zum Erlebnisstrom mit seinem ganzen Bestand gehören, also ebensowohl zu den darin auftretenden Cogitationen wie zu den sonstigen Erlebnissen. Es ist also die Frage, ob bloß vermöge solcher Gesetzmäßigkeiten sich Apperzeptionen[2] überhaupt und speziell diejenigen des sich mit Beziehung auf subjektive Umstände geregelt verhaltenden persönlichen Ich entwickeln können, so daß die Reflexionen auf Cogitationen hierbei keine bevorzugte Rolle spielen; oder ob gerade sie eine besondere und ganz *wesentliche konstitutive Funktion* dabei haben. Muß ich in reflektiver Erfahrung meine Verhaltungsweisen durchlaufen, damit das persönliche Ich als Einheit derselben bewußt werden kann oder kann es schon »bewußt« sein in der *Vorgegebenheit*, ehe es

ursprünglich *gegeben* war durch solche identifizierenden und realisierenden Erfahrungsreihen, die als Reflexionen auf die Cogitationen, auf das Verhalten mit | Beziehung auf Umstände hinsehen? Was organisiert [252] sich dann aber in der vorreflektiven Sphäre? Sicherlich, »Assoziationen« bilden sich, Hin- und Rückweise entwickeln sich so wie bei den unbeachteten sinnlichen und dinglichen »Hintergründen«. Also ein Bestand ist schon da, und in der nachträglichen Reflexion, in der Erinnerung, kann ich und muß ich etwas Gestaltetes vorfinden. Das ist die Voraussetzung für die »Explikation«, für die »vollbewußte« Herausstellung des »wenn« und »so« und diejenige Identifikation des Ich mit Beziehung auf ihm zugehörige Umstände, in welcher das Ich als persönlich-reale Einheit sich »eigentlich« konstituiert. (Es fragt sich, ob nicht Ähnliches auch für die Dingkonstitution statthat, was ich in der Tat in der Transzendentalen Logik nachgewiesen habe.)[3]

Aber auch abgesehen von den assoziativen Zusammenhängen weist das in Reflexion konstituierte Ich auf ein anderes zurück: Ursprünglich bin ich eigentlich nicht eine Einheit aus assoziativer und aktiver Erfahrung (wenn Erfahrung dasselbe besagt wie beim Ding). Ich bin das Subjekt meines Lebens, und lebend entwickelt sich das Subjekt; es erfährt primär nicht sich, sondern es konstituiert Naturgegenstände, Wertsachen, Werkzeuge etc. Es bildet, gestaltet als aktives primär nicht sich, sondern Sachen zu Werken. Das Ich ist ursprünglich nicht aus Erfahrung – im Sinne von assoziativer Apperzeption, in der sich Einheiten von Mannigfaltigkeiten des Zusammenhanges konstituieren, sondern aus Leben (es ist, was es ist, nicht *für* das Ich, sondern selbst das Ich).

Das Ich kann mehr sein und anderes als das Ich als apperzeptive Einheit. Es kann *verborgene* Fähigkeiten (Dispositionen) haben, die noch nicht hervorgetreten sind, noch nicht apperzeptiv objektiviert, so wie ein Ding Eigenschaften hat, die noch nicht in die Dingapperzeption einbezogen sind. Wir machen alle diese Unterschiede auch in der gewöhnlichen personalen Betrachtung der Menschen und demgemäß in der geisteswissenschaftlichen (z. B. historischen) Betrachtung, in der gewöhnlichen Erfahrung. Jemand »kennt« sich nicht, »weiß« nicht, was er ist; er *lernt* sich kennen. Beständig erweitert sich die Selbsterfahrung, die Selbstapperzeption. Das »Sichkennenlernen« ist eins mit der Entwicklung der Selbstapperzeption, der Konstitution des »Selbst«, und diese vollzieht sich in eins mit der Entwicklung des Subjektes selbst.

[253] Wie steht es aber mit einem supponierten Anfang? Im Anfang der Erfahrung ist noch kein konstituiertes »Selbst« als Gegenstand vorgegeben, vorhanden. Es ist völlig verborgen für sich und für Andere, wenigstens in der Anschauung. Die Anderen können aber einfühlend schon mehr einverstehen, sofern für sie die Form der Subjektivität als sich in der Entwicklung konstituierende Form erfahrungsmäßig vorgezeichnet ist. Das Eigentümliche des geistigen Subjekts ist, daß in ihm die Apperzeption »Ich« auftritt, in der dieses »Subjekt« der »Gegenstand« ist (wenn auch nicht immer das thematische Objekt). Im Ding tritt nicht eine Apperzeption »Ding« auf, sondern nur in Subjekten. Man muß also scheiden: »Ich, der ich bin« auf der Subjektseite und »Ich, der ich bin« als Objekt für mich, das im seienden Ich-bin vorgestelltes, konstituiertes, eventuell gemeintes im spezifischen Sinne ist: das Mich. Gemeint ist hier »die Person« konstituiert für mich, das Ich, das als Selbst bewußt ist.

Und muß man nicht sagen: das schlafende Ich im Gegensatz zum wachen ist die völlige Eingetauchtheit in die Ichmaterie, in die Hyle, das unabgesonderte Ichsein, die Ichversunkenheit, während das wache Ich sich die Materie gegenüberstellt und nun affiziert ist, tut, leidet etc. Das Ich setzt das Nicht-Ich[4] und verhält sich dazu; es konstituiert immerfort sein Gegenüber, und in diesem Prozeß ist es motiviert und immer neu motiviert, und nicht beliebig, sondern »*Selbsterhaltung*«[5] übend. Sehen wir von einer unteren Stufe ab, in der »sinnliche Gegenständlichkeit« als Einheit »ohne Akte« erwächst, so entwickelt sich das Ich immerfort, sein Tun und Leiden wirkt nach. Das Ich übt sich, gewöhnt sich, es ist im späteren durch früheres Verhalten bestimmt, die Kraft mancher Motive wächst etc. Es »erwirbt« sich Fähigkeiten, stellt sich Ziele und im Erreichen der Ziele erwirbt es praktische Vermögen. Es tut nicht nur, sondern auch Tätigkeiten werden zu Zielen, ebenso Systeme von Tätigkeiten (z. B. ich will ein Klavierstück glatt herunterspielen können) und entsprechende Vermögen.

4. Untergrund und Hintergrund des ichlichen Verhaltens

[275] Die Untergründe, auf denen sich das verständlich motivierte Geistesleben des Anderen aufbaut und denen gemäß es in individualtypischer Weise verläuft, stellen sich also als »Abwandlungen« meiner eigenen

dar. Ich stoße auf diese Untergründe auch, wenn ich die *Entwicklung eines Menschen verstehen* will. Ich habe dann von Stufe zu Stufe zu beschreiben, welches die Umwelt war, in der er aufwuchs, und wie die Umgebungsdinge und Menschen, so wie sie ihm erscheinen, so wie er sie ansah, ihn motivieren. Dabei komme ich auf einen | faktischen Be- [276] stand, der in sich unverständlich ist. Dieses Kind hat eine ursprüngliche Freude an Tönen, jenes nicht. Das eine neigt zum Jähzorn, das andere zur Geduld. Auch Naturalkausales kommt herein. Zufolge eines schweren Falles wird der Mensch zum Krüppel, und das hat Folgen für sein Geistesleben: gewisse Motivationsgruppen fallen von nun an fort. Die realkausale Auseinanderlegung der Folgen ist hier nicht von Interesse. Medizinische Kenntnis kann aber dazu dienen, psychische Wirkungen, die für die subjektive Entwicklung infrage kommen, in richtiger Weise einzulegen und damit für die Aufklärung der subjektiven Motivationen und Entwicklung in Ansatz zu bringen. Das Physische dient da als Anzeige für das Einzulegende.

Nehmen wir also das persönliche Ich in seinem Entwicklungszusammenhange, so finden wir *zwei Stufen*, die eventuell sich trennen mögen (z. B. die Unterstufe als »reine« Tierheit), eine doppelte »Subjektivität«: *die höhere* ist *die spezifisch geistige*, die Schicht des intellectus agens, des freien Ich als Ich der freien Akte, darunter aller eigentlichen Vernunftakte, der positiv, aber auch der negativ vernünftigen Akte. Dann gehört dazu auch das unfreie Ich, Unfreiheit in dem Sinne verstanden, wie er eben für ein wirkliches Ich gilt: ich lasse mich von der Sinnlichkeit hinabziehen. Dieses spezifisch geistige Ich, das Subjekt der Geistesakte, die Persönlichkeit, findet sich abhängig von einem *dunklen Untergrunde* von Charakteranlagen, ursprünglichen und verborgenen Dispositionen, andererseits abhängig von der Natur.

Wir kommen hier wieder auf die alte, so früh sich schon aufdrängende Scheidung zwischen *Vernunft* und *Sinnlichkeit*. Die letztere hat auch ihre Regeln, und zwar ihre Verstandesregeln der Einstimmigkeit und Unstimmigkeit, es ist eine Schicht *verborgener Vernunft*, zunächst jedenfalls soweit Konstitution von Natur reicht: da doch alle komplizierten Verhältnisse des Wenn – So, alle Kausalitäten zu Leitfäden von theoretischen, also geistigen Explikationen werden können, von Klarlegungen in der Form: »in der Einstimmung der Erfahrung bestätigt sich die Doxa der Wahrnehmung, in der Unstimmigkeit hebt sich das gesetzte Sein oder Sosein auf« etc.

In der *sinnlichen Sphäre*, in der Sphäre des weitest zu fassenden Un-
[277] tergrundes, haben wir Assoziationen, Perseve-|rationen, determinierende Tendenzen usw. Das »macht« Konstitution von Natur, aber das geht auch weiter, *nachdem* dieselbe für die Geister da ist: durch alles Leben des Geistes hindurch geht die »blinde« Wirksamkeit von Assoziationen, Trieben, Gefühlen als Reizen und Bestimmungsgründen der Triebe, im Dunkeln auftauchenden Tendenzen etc., die den weiteren Lauf des Bewußtseins nach »blinden« Regeln bestimmen.

Diesen Gesetzlichkeiten entsprechen *gewohnheitsmäßige Verhaltungsweisen* des Subjekts, erworbene Eigenheiten (z. B. die Gewohnheit, abends seinen Schoppen zu trinken). Es ist zu fragen, ob dies Eigenschaften seiner »Individualität« sind oder ob nicht diese vielmehr auf Seiten seiner eigentlichen Aktivitäten liegen. Freilich gibt es einen Sinn, von Individualität als *Gesamtstil und Habitus des Subjekts* zu sprechen, der als eine zusammenstimmende Einheit durch alle Verhaltungsweisen, durch alle Aktivitäten und Passivitäten hindurchgeht, und zu dem auch der ganze seelische Untergrund beständig beisteuert.

Der zum Menschen gehörige Erlebniszusammenhang ist nicht bloß ein Bündel von Erlebnissen, oder ein bloßer Bewußtseins»strom«, in dem Erlebnisse dahinschwimmen, vielmehr alles Erleben ist Erleben eines Ich, das nicht selbst strömt wie seine Erlebnisse. Und es ist beständig da ein Untergrund, den es vorgegeben hat, ein mannigfaltiges Daraufbezogensein, bzw. Getriebenwerden; ein Vollziehen von spezifischen Akten und in eins damit eine beständige Bereicherung des Erlebnisstroms, die vom Ich selbst her geleistet ist: sein ichliches Walten wird eo ipso zum Erleben. Dieser Untergrund der Vorgegebenheit weist aber zurück auf den anderen, von uns seelisch genannten Untergrund von fest geregeltem Habitus.

Aber wirklich einheitliche *Person* ist das Ich in eins damit noch in einem höheren Sinn, wenn es einen gewissen durchgängigen einheitlichen Stil hat in der Art, wie es sich urteilend, wollend entscheidet, in der Art, wie es ästhetisch schätzt; aber auch in der Art, wie sich bei ihm »Einfälle« herausstellen (er ist z. B. ein Mensch, der gute Einfälle im mathematischen Denken hat), in der Art, wie Gleichnisse sich ihm darbieten, wie seine unwillkürliche Phantasie waltet, aber auch in der Art
[278] seiner |Apperzeption in der Wahrnehmung, in der Eigenart seiner »Gedächtnistätigkeit« (es ist ein Mann mit gutem Gedächtnis). Er unterscheidet leicht oder schwer, er reagiert im unwillkürlichen Assoziieren

schneller oder langsamer als ein anderer usw. Der Mensch hat darin einen vielfältig bestimmten allgemeinen Typus, jeder besondere einen besonderen Individualtypus. Es handelt sich dabei einerseits um das Kommen und Gehen von Erlebnissen überhaupt, andererseits darum, daß das Ich »stellungnehmendes« Subjekt ist: Willenssubjekt, handelndes Subjekt, auch denkendes Subjekt. Sollen wir auch hinzufügen: vorstellendes, wahrnehmendes, sich erinnerndes, phantasierendes Subjekt? In gewisser Weise ja. Das Subjekt hat Gegenstände sich gegenüber; es ist »vorstellendes«, und das ist die Grundlage für sein »Verhalten« zu den Gegenständen.

Wir müssen die Intentionalität unterscheiden: 1. als diejenige, der gemäß Gegenstände bewußt sind, bloßes Bewußtsein, *Vorstellen*, und 2. als diejenige, welche das Verhalten der Akte zu dem Vorgestellten ausmacht, den »*Stellungnahmen*«. Wir unterscheiden also *Gegenstandsbewußtsein und Stellungnahme*, Verhalten zum Gegenstande. Die Subjektivität in ihrer Eigenart zeigt sich in der Art des Gegenstandsbewußtseins wie in der Art ihrer Stellungnahmen. Was den ersten Punkt anbelangt, so haben wir zu unterscheiden:

1. der Gegenstand ist da, er ist Gegenstand im Aufmerken (mit den verschiedenen attentionalen Stufen);

2. der Gegenstand ist da, er ist »für sich« bewußt, abgehoben, abgegrenzt, apperzipiert, aber unbemerkt.

Die Hinwendung der Aufmerksamkeit ist auch ein »Verhalten«, aber keine Stellungnahme, sondern Voraussetzung der Stellungnahme.[1] Auch darin liegt »Eigenart« des Subjekts, was seine Aufmerksamkeit fesselt, und wie es das tut: das eine springt leicht von Gegenstand zu Gegenstand über, von Thema zu Thema, das andere bleibt lange an seinem Gegenstande haften usw.

Was andererseits die Bewußtseinskonstitution des Gegenstandes vor der aufmerkenden Zuwendung und den spezifischen Stellungnahmen anlangt, so werden wir zurückgewiesen auf Bewußtseinskonstitutionen von früheren Gegenständen und früheren Attentionen und vielleicht früheren Stellungnahmen, | zurückgewiesen auf die Empfindungsdaten [279]
und die ihnen anhängenden Hinweise und Rückweise usw. Letztlich kommen wir auf die »dunklen«, »verborgenen« Vorstellungen und Vorstellungskomplexionen. Soweit aber für diese Konstitution der transzendenten Einheiten und Mannigfaltigkeiten Aufmerksamkeit eine Rolle spielt, haben wir auch da implizite ein sich verhalten-

des Ich, andererseits aber letztlich *einen Hintergrund, der vor allem Verhalten* liegt, vielmehr von allem Verhalten vorausgesetzt ist.

Es scheidet sich nach dem Gesagten die Eigenart des Ichsubjekts als habituelle Eigenart des Sich-verhaltens von der Eigenart im Sichweben der Hintergründe. Es ist gewissermaßen ein Wurzelboden da in dunklen Tiefen.

Die Dingwelt, in der die Geister leben, ist eine aus den subjektiven Umwelten konstituierte objektive Welt und ist objektiv bestimmbare Umwelt der Geister. Als intersubjektiv bestehende Regel möglicher Erscheinungen und schon möglicher Empfindungskomplexe der einzelnen Geister weist sie zurück auf eine Unterstufe alles geistigen Daseins. Jeder Geist hat eine »Naturseite«. Das ist eben der Untergrund der Subjektivität, ihr Bewußthaben von Empfindungen, ihr Haben von Empfindungsreproduktionen, ihre Assoziationen, ihre Bildung von Apperzeptionen, und zwar der untersten, Erfahrungseinheiten konstituierenden. Zur Naturseite gehört unmittelbar das niedere Gefühlsleben, das Triebleben und wohl auch die Funktion der Aufmerksamkeit, die eine spezifische Ichfunktion ist ebenso wie die allgemeine Funktion der Zuwendung. Sie bildet die Brücke zum spezifischen Ichsein und Ichleben. Die Unterstufe ist die Stätte der Konstitution einer Welt von Erscheinungen, bzw. Erscheinungsobjekten, die Welt des Mechanischen, der toten Gesetzmäßigkeiten: alles bloße Vorfindlichkeiten.

Die Geister sind die Subjekte, die Cogitationen vollziehen, welche auf diesem Untergrund stehen und in umfassendere Zusammenhänge verflochten sind, in denen *Motivationen im höheren Sinne* – Motivationen *von Stellungnahmen durch Stellungnahmen*, eigentliche *Vernunftmotivationen* – walten. In den Erlebnissen der Unterstufe bekundet sich eine sinnliche »*Seele*«, insofern nämlich sich in ihnen Vorstellungs-
[280] dispositionen, ha-|bituelle Eigenschaften bekunden, die nicht das aufmerkende, erfassende, stellungnehmende Ich selbst (hinsichtlich seiner Stellungnahmen) angehen. Hierher gehört das *Gebiet der Assoziationspsychologie*. Die sinnliche, niedere Seele ist mit dem Subjekt der Stellungnahme eins, beide bilden eine einzige *empirische Einheit*, von der sich nur die Einheit *des personalen Subjekts* (des stellungnehmenden Ich) abhebt. Diese Seele ist »meine«, sie »gehört« zu meinem Ichsubjekt und ist mit ihm untrennbar eins. Man wird wohl sagen müssen, sie gehört zur Person als fundierender *Untergrund*.

Diese Seele ist hierbei nicht objektive (naturale) Realität, sondern

»*Geistesseele*«, d. h., Seele in diesem Sinn ist nicht definiert als reale Einheit mit Beziehung auf Umstände der objektiven Natur, also *nicht psychophysisch*, oder braucht doch nicht so definiert zu werden. Es gibt eine immanente Gesetzmäßigkeit der Bildung von Dispositionen als Unterlage für das stellungnehmende Subjekt. Andererseits hängt diese Regelung mit der psychophysischen zusammen, bzw. ist naturhaft apperzipierbar, so daß beides in der Psychologie betrachtet wird.

Geist ist nicht ein abstraktes Ich der stellungnehmenden Akte, sondern er ist die *volle* Persönlichkeit, *Ich-Mensch*, der ich Stellung nehme, der ich denke, werte, handle, Werke vollbringe etc. Zu mir gehört dann mit ein *Untergrund von Erlebnissen* und ein *Untergrund von Natur* (»meine Natur«), die sich in dem Getriebe der Erlebnisse bekundet. Diese Natur ist das niedere Seelische, reicht aber auch in die Sphäre der Stellungnahmen hinein: das stellungnehmende Ich ist von der Unterlage abhängig, sofern ich, um Motivationen in meinen Stellungnahmen zu erfahren, eben die motivierenden Erlebnisse haben muß, und diese im assoziativen Zusammenhang stehen und unter Regeln assoziativer Dispositionen. Aber auch die Stellungnahmen selbst stehen unter induktiven Regeln: es erwachsen mit jeder Stellungnahme »Tendenzen« zu gleichen Stellungnahmen unter ähnlichen Umständen usw.

5. Ichspaltung und Ichvervielfältigung

[...]

Ich beginne meine Besinnung naturgemäß als *natürliche Selbstbesinnung* ‹oder› Reflexion. Als Exem-[pel, an dem ich sie zunächst durch- [87] [88]
führe, diene wieder die Wahrnehmung eines Hauses. Der gegebene Anfang ist, daß ich in naiver Hingegebenheit und einer gewissen Selbstverlorenheit wahrnehme. Ich gehe im Betrachten des Hauses ganz auf. Es ist nicht die Selbstverlorenheit des dumpfen Schlafes. Das Ich ist wach, es ist aktuelles Ich, d. i. vollziehendes Ich eines Aktes, dessen einzig konkreter Ausdruck die Form hat: Ich denke, *ego cogito*, und dessen vollständiger Ausdruck noch die Bezeichnung des jeweiligen *cogitatum*, dessen, was ich denke, verlangt. In der grammatischen Subjekt-Objekt-Prädikation drückt sich das Einzigartige der Struktur des *actus* mit Aktsubjekt und Aktobjekt aus. Im Aktus ist das vollziehende Ich auf das im Aktus selbst bewußte Objekt gerichtet, mit ihm beschäf-

tigt. In unserem Fall ist es vollziehendes eines Wahrnehmens. Gewahrendbetrachtend bin ich auf das Haus gerichtet. Aber *daß* ich das bin – und darin besteht die Selbstverlorenheit, von der die Rede ist –, davon weiß ich nichts, und das sagt, darauf bin ich nicht gerichtet. Das geschieht erst in Gestalt der Reflexion, einer Wahrnehmung höherer Stufe. In ihr ist das Wahrgenommene nicht mehr das Haus, sondern das »Ich nehme das Haus wahr«, und so spricht sich der Inhalt der Reflexion im schlichten Wahrnehmungsurteil in der Tat und getreu aus. Was geschieht oder geschah in dieser Reflexion? In dieser Selbstwahrnehmung offenbar dies, daß ich mich *als Ich der Reflexion über den Aktus des »Ich nehme wahr« erhebe*, über jenen Aktus, in dessen Vollzug aufgehend ich seiner und meiner als des vollziehenden Subjekts nicht gewahr wurde. Und ich als dieses *neu auftretende* Ich der Reflexion habe meinen Auftritt abermals in einem Aktus des »Ich nehme wahr«, in dem ich jenes selbstvergessene Ich und das vordem unwahrgenommene »Ich nehme das Haus wahr« zum wahrgenommenen Inhalt mache, mich darauf erfassend richte.

Freilich, wenn ich die Reflexion einsetzen lasse, ist das *naive Wahrnehmen* des selbstvergessenen Ich *schon vorüber*. Dieses erfasse ich, jetzt reflektierend, nur durch ein erhaschendes Zurückgreifen in das »Nochbewußthaben« der sogenannten »*Retention*«, der an das origi-
[89] nale Erleben unmittelbar sich anschließenden *Nacherinnerung*. Nur | in dieser Weise reflektierend-zurückgreifend kann ich das naive Wahrnehmen und das selbstvergessene Ich gewahren, ein Gewahren, das also eigentlich *Nachgewahren*, und nicht ganz eigentlich ein wahrnehmendes Erfassen ist; aber doch ein Erfassen. – Geht die Wahrnehmung, in unserem Beispiel die Wahrnehmung des Hauses, weiter, nachdem ich mich schon als reflektierendes Ich etabliert habe, so habe ich für diese weiter fortgehende Wahrnehmung nicht ein zeitliches Auseinander des Ich, das auf das Haus gerichtet ist, und andererseits des Ich der Reflexion, das auf dieses Ich und sein Wahrnehmend-auf-das-Haus-gerichtet-sein gerichtet ist; wie das für die Periode des zurückgreifenden Nachgewahrens des selbstvergessenen Wahrnehmens der Fall war. Sondern in der lebendigen Gegenwart habe ich *in Koexistenz das verdoppelte Ich und den verdoppelten Ichaktus*; also das Ich, das jetzt kontinuierlich das Haus betrachtet, und das Ich, das den Aktus vollzieht: »Ich bin dessen inne, daß ich kontinuierlich das Haus betrachte«, und der eventuell sich ausspricht in der Form: Ich betrachte das Haus. Denn

natürlich dieser schlichte Satz ist Aussage des reflektierenden Ich, und das darin ausgesagte Ich ist das reflektiv erfaßte.

Ferner: das die Reflexion vollziehende Ich ist offenbar im Modus »selbstvergessenes Ich«, und sein eigener gewahrender Aktus ist selbstvergessener Aktus. Fragen wir aber, *woher wir von diesem Selbstvergessen der höheren Stufe wissen*, so ist die Antwort klar und die gleiche wie für das Selbstvergessen der unteren Stufe: durch eine Reflexion, und zwar jetzt durch eine *Reflexion zweiter Stufe*, mit einem zugehörigen reflektierenden und seinerseits wieder selbstvergessenen Ich, das, seine Wahrnehmung aussprechend, sagen würde: Ich bin dessen inne, daß ich dieses Haus wahrnehme. Wieder wäre zu zeigen, daß hierbei Phasen des retentionalen Zurückgreifens und eventuell nachfolgende Phasen zu unterscheiden sind, in welchen die in der Ichspaltung aufeinander bezogenen Ichsubjekte zu derselben strömenden Gegenwart gehören. Kaum zu sagen brauche ich, daß jede neue, höher steigende Reflexion ein neues Ich als Vollzugssubjekt so zum Auftritt bringt, daß z. B. das dritte Ich und sein Aktus auf das zweite und das zweite auf das erste bezogen ist.

Noch eine terminologische Bemerkung: Die Rede von *Selbstvergessenheit* ist nicht passend, da ja, der normalen Rede von Vergessen gemäß, ein bewußtes Innesein vorangegangen sein müßte, dem das Vergessen des schon Innegewesenen zu folgen hätte. Offenbar ist aber hier der Modus der Selbstvergessenheit, an sich betrachtet, der vorangehende. Andererseits paßt auch der Ausdruck »seiner selbst unbewußtes Ich«, vermöge der Vieldeutigkeiten der Rede von Bewußtsein, nicht. Eher könnten wir von einem *latenten Ich* sprechen, und demgegenüber von einem *patenten*. Wir hätten danach zu sagen: Patent wird ein Ich, ein waches, ein Vollzugsich eines Aktus, und patent wird ein Aktus selbst nur durch Auftritt eines darauf reflektierenden Ich, das seinerseits latent ist. Ferner: Solcher Art Patentwerden ist für jedes latente Ich, also auch das jeder Reflexion möglich. Es besteht darin, daß das reflektierende Ich vollziehendes eines Aktus ist, der das vordem latente zum Objekt des Aktus, zum intentionalen Objekt macht. [90]

Warum sprechen wir aber von *demselben Ich*, das sich auf sich selbst zurück bezieht, seiner selbst in der »Selbstwahrnehmung« inne wird und seines Aktus: wo doch evident ist, daß verschiedene Akte sich übereinander schichten und daß *jeder Akt sein* gesondertes Ich, sozusagen als seinen *gesonderten Aktpol* hat –? Zudem werden wir sogleich

erkennen, daß diese sich absondernden Iche in ihren Stellungnahmen nicht immer miteinander stimmen müssen. Ferner: Wie kommt es, daß wir das *Bild von einer Spaltung* verwenden konnten, was auf Sonderung eines Einheitlichen – und eventuell unter Erhaltung einer gewissen Einheitlichkeit – hinweist, wie ja das Gespaltensein eines Baumstammes nicht schon ein Zerspaltensein in völlig getrennt nebeneinander liegende Stücke besagen muß –?

Die Antwort ergibt sich im Hinblick auf das wirkliche und jederzeit mögliche Leben in der Ichreflexion. Jederzeit kann ich hier doch höherstufige Reflexion vollziehen: überschauend ein durch rückgreifendes Erhaschen gefaßtes Ich, ein in lebendigem Aktus begriffenes und zugleich reflektiv betrachtetes Ich; dann weiter ein selbst schon patent gewordenes reflektierendes Ich usw. in eine Schau bringen. Dann kann
[91] und muß ich aber auch sehen, *daß die »vielen« Aktpole in sich evi-|dent dasselbe Ich sind*, oder daß ein und dasselbe Ich in all diesen Akten seine *Auftritte* hat und in jedem solchen Auftritt einen verschiedenen *Modus* hat; ich sehe, daß es, sich in eine Vielheit von Akten und Aktsubjekten spaltend, doch ein und dasselbe ist, dasselbe Ich, das sich da spaltet. Ich sehe, daß *Ichleben in Aktivität* durchaus nichts anderes ist als ein *Sich-immerfort-in-tätigem-Verhalten-spalten* und daß immer wieder ein allüberschauendes Ich sich etablieren kann, das ‹ein› alle ‹jene Akte und Aktsubjekte› identifizierendes ist, oder vielmehr, und in ursprünglicherer Fassung: Ich sehe, daß ich selbst mich als in höherer Reflexion überschauendes Ich etablieren kann, daß ich in evidenter synthetischer Identifizierung der Selbigkeit aller dieser Aktpole und der Verschiedenheit ihrer modalen Seinsweise bewußtwerden kann. Und so sage ich: Ich bin hier überall derselbe, ich als Reflektierender derselbe, der sich als Unreflektierten im Nachgriff erfaßt, der als Selbstwahrnehmender mir als Hauswahrnehmendem ‹z. B.› zusieht usw. [...]

[...]

[93] Wir haben für unsere Betrachtungen über Reflexion bisher nur ein Beispiel der Wahrnehmungssphäre zugrundegelegt, also bloß Reflexionen ›auf‹ Wahrnehmen und Wahrgenommenes als solches geklärt. Aber nicht alle Reflexionen, und damit nicht alle Arten der Ichvervielfältigung, sind von gleicher Struktur, und somit wird es gut sein, noch ein Beispiel aus der Sphäre der Erinnerungsreflexionen heranzuziehen. Ich meine die *Wiedererinnerung*. Nicht umsonst drückt unsere Sprache die Wiedererinnerung reflexiv aus: »Ich erinnere mich«. In jeder Erinne-

rung liegt in gewisser Weise eine Ichverdoppelung beschlossen, sofern das, dessen ich mich direkt wiedererinnere, nicht nur überhaupt als Gewesenes, sondern als *von mir wahrgenommen Gewesenes* bewußt ist. Ich erinnere mich an einen Brand: ich habe ihn gesehen; an ein Konzert: ich habe es gehört. Im Falle der Mittelbarkeit: ich erinnere mich an den | Brand nicht selbst, dann aber daran, von ihm gehört und gelesen [94] zu haben. Die Ichverdoppelung liegt natürlich darin, daß zum Gehalt der Wiedererinnerung als des Erlebnisses meines gegenwärtigen wachen Ich mein vergangenes Ich gehört, das Ich, das dabei war, das von der Sache gehört hat u. dgl. Das Erlebnis verwandelt sich in eine Art expliziter Ichreflexion, wenn ich meinen erfassenden Blick zurücksehend mit auf das vergangene Ich richte und seinen vergangenen Ichaktus. Ich als jetzt reflektierendes Ich sage dann aus: »Ich habe dem Brande zugesehen«. Offenbar gehört zur vergangenen Wahrnehmung des Brandes ein vergangener Wahrnehmungsglaube. Im Falle der normalen Wiedererinnerung mache ich, das gegenwärtige Ich, eventuell als Ich der in die Vergangenheit hineinreichenden Reflexion, diesen reproduktiven Wahrnehmungsglauben mit, d. h.: wie ich damals glaubte, glaube ich noch. So kommt es, daß im normalen Sinn jeder Aussage der Form »Ich erinnere mich, daß es so war« mit Selbstverständlichkeit beschlossen liegt das »Es war so« [...]

6. Anonymität des Ich

[...]

Reflektieren ist ein dieses Ich Innewerden, darauf »Hinsehen« und [457] darüber Aussagen. Aber durch diese Reflexion werde ich ja dessen inne, daß ich – in der vorigen natürlichen Weise in der Welt lebend – ständig Welt als geltende hatte, während dieses Ich, das sie als seiende hatte, aus dessen Seinsgelten her sie für mich war, ständig anonym blieb. Auch wenn ich reflektierend mich als das Subjekt des Weltbewußtseins überhaupt erfasse, geschieht das vermöge eines Ich- und Geltungslebens höherer Stufe, das nun selbst, als das reflektierende »ich tue«, »ich bringe zur Geltung«, anonym ist. Das sage ich natürlich aufgrund einer abermaligen, höheren Reflexion, und so besteht hier offenbar eine Iterativität. Ich kann immer aufs neue reflektieren und immer aufs neue habe ich ein Ich der Reflexion, das ein Vorstellen be-

stimmten Gehalts und mit diesem Gehalt sein als seiend Gelten, eine
[458] Seinsgewißheit vollzieht – das, während es | das tut, in Wesensnotwendigkeit unthematisch, unerfaßt, und auch nicht als ein schon als seiend gewisser Hintergrund von primär Beachtetem bewußt ist. Nur indem ich mich in die Iteration einlasse, einmal dazu gelangt (durch welche Motive immer) zu reflektieren, und der Wiederholbarkeit innegeworden bin, weiß ich im voraus, aber in ganz unbestimmter Leere, daß ich stets gegenüber dem thematisch erfaßten Ich-sein anonymes Ich und reflektierendes Leben finden muß. Doch in Wiederholung der Reflexion und des reflexiv thematisch Gemachten und konkret Betrachteten kann ich – im voraus sei es gesagt – sehr wohl überlegen, ob diese ideell fortzusetzende Iteration wesensmäßig immer wieder Verschiedenes ergeben kann oder ob sich nicht nach dem ersten Schritt, der über die natürliche Einstellung erhebt, der Wesensgehalt des Neuen nur wiederholt. Besonders wichtig ist hier, wie man voraussieht, der erste Schritt, mit dem ich sehe, daß das bei der natürlichen Einstellung anonyme Ich dasjenige ist, für das das Ich des natürlichen Sinnes, ich der Mensch, Objekt ist, d. i. aus dessen Bewußtsein es Sinn und Geltung hat als weltlich seiend, und ‹das› als diese Geltungsleistung vollziehendes und während derselben anonym ‹bleibt›, nicht zur Welt gehört, also nicht als menschliches Ich eines menschlichen Bewußtseinslebens angesprochen werden darf.

7. Urtümliches Ich: ein Nachtgespräch

[580] EIN NACHTGESPRÄCH:
‹REDUKTION AUF DAS ABSOLUTE »ICH« DES URTÜMLICHEN STRÖMENS, DAS DAS SEIN DES EIGENEN UND DER ANDEREN ICH ENTHÄLT. DIE UNENDLICHKEIT VON URTÜMLICHEN *EGO*'S. MONADOLOGIE.›
(22. Juni 1933)

Subjektives erfahrend, habe ich auch Erfahrung von mir als intersubjektiv seiendem Menschen.

Soziale Vergemeinschaftung und soziale Sachkultur. Soziale Akte.

»Eigene« Kinästhesen,[1] unmittelbar von »meinem« Ich in Aktion

gesetzte, bedingen die Erscheinungsverläufe »meiner«, der primordialen Sphäre und die mir gegebene Natur. Vermöge der Einfühlung und der durch sie hindurchlaufenden Seinsgeltung bedingt jede meiner Kinästhesen Aktivitäten, die aller anderen Ich mit ihren Primordialitäten.[2] Es scheidet sich bei mir: die bloß wahrnehmende, bloß erfahrende Aktivität und die umändernde Aktivität. Die bloß wahrnehmende verändert bloß meinen Leib, wie jede Aktivität überhaupt in die Natur hinein jedenfalls meinen Leib verändert, aber wenn sie von der handelnden Art ist, verändert sie auch die außerleibliche Natur. Aber das greift in jede für mich geltende fremde Primordialität hinein. Jede Änderung meines primordialen Leibes ist für jeden Andern da, jede außendingliche Veränderung, die ich erwirke (wie auch jede von selbst stattfindende), ist intersubjektiv vorhanden.

Aber jedes außendingliche ursprüngliche Verändern ist »Hantieren« meines Leibes an dem Außending, ist ein mechanischer Konnex des Körpers »mein Leib« und des äußeren Körpers. Wenn der Andere mit demselben Ding hantiert und es zugleich | tun will, so müßten sein Leib, [581]
mein Leib und dasselbe Ding mechanisch in die Einheit einer Kausalität treten. Es ist konstituiert Einheit einer intersubjektiven Natur als derselben, in welcher jeder Leib in seiner eigenen Beweglichkeit und Veränderlichkeit ungestört so verharrt, daß er dabei als wahrnehmender fungieren kann und als verändernd in seine Außenwelt eingreifender. Für jeden ist der Leib jedes Anderen als Außenkörper da, und in seiner leiblichen und ungestörten Beweglichkeit. Aber jeder kann seinen Leib gegen jedes andere Ding hinbewegen, in seiner originalen Nahsphäre dabei jedes Ding berühren, betasten, aber auch Kraft ansetzen, es zu stoßen. Jeder Naturvorgang, jede Bewegung in der Natur stellt sich für mich und für jeden als orientiert dar und in möglichen Orientierungswandlungen. Aber in einer bestimmten Harmonie dieser Orientierungswandlungen. Mein Handeln: ich schiebe etwas im Raum – subjektiv, ich schiebe nach rechts, nach oben, ich verändere in unmittelbarem Tun die Weise der Orientierung. Wenn der Andere bei demselben Ding ist, sich hinbewegt hat zu ihm, so erfahre ich das in meiner orientierten Natur, und wenn er nun dasselbe Ding schiebt, so kann er es in denselben Orientierungsrichtungen von sich fortschieben. Aber wenn ich nach rechts und er nach links ‹schiebe›, so hemmen wir uns wechselseitig. Wenn er genau meine Raumstelle haben will, so muß sein Leib meinen Leib wegschieben etc. Das, was hier möglich und unmöglich

ist, muß aufgeklärt werden aus der Weise, wie sich die Einheit der Natur in der Einheit der Raumzeitlichkeit durch Einfühlungskonnex konstituiert, wodurch die psychophysischen Verhältnisse und Vermöglichkeiten sich aufklären müssen in ihrem naturalen Außenaspekt und in ihrem innerlichen Sinn.

Aufklärung der sozialen Akte.[3] Das Erste: Aufklärung des Für-mich-seins des Andern und der offenen Möglichkeit, einander zu begegnen, ein Für-mich-dasein, in dem beschlossen ist der Andern Für-sie-dasein meiner und unser aller Dasein füreinander, und hinsichtlich unserer Leiblichkeit Dasein in der uns gemeinsamen Natur und jeder Leib Leib seines Ich mit seinem primordialen apperzeptiven Aktleben. Also in der konstitutiven Deckung der raumzeitlichen Natur, als derselben sich jedem primordialen Ich in orientierter Vorgegebenheit darstellenden, ist für jedermann in derselben objektiven Natur
[582] jedes Ich als Mensch | psychophysisch erscheinend als Leib eines durch diesen Leib in der Natur lokalisierten Subjekts und all seines Subjektiven.

Meine Veränderungsaktionen, meine natural sich vollziehenden Handlungen, die originalen, die in meiner Primordialität sich für mich original wahrnehmungsmäßig darstellenden, sind für den Andern in seinem aktuellen Wahrnehmungsfeld, sofern er in meiner Primordialsphäre sich ebenfalls als *unmittelbar* da wahrnehmungsmäßig darstellt, und zwar (wie ich weiter voraussetze) in einer räumlichen Stellung, in einer orientierten Darstellungsweise, welche für eine direkte wechselseitige Einfühlung erforderlich ist und in der ich ihn ohne weiteres apperzipiere. Oder kürzer: Ist der Andere für mich wahrnehmungsmäßig da und als mich zugleich wahrnehmender, so ist, wie jede naturale Veränderung in meinem Wahrnehmungsfeld, so auch jede, die ich ursprünglich (stoßend, schiebend, hebend etc.) erwirke, für ihn zugleich in seinem Wahrnehmungsfeld und in einem Umkreis für ihn wirklich gesehen usw. Nicht alles beachtet er, was er wirklich »sieht«, so wie auch ich. Das hängt vom aktuell sich auswirkenden Interesse ab. So verstehe ich ihn von vornherein, eben als anderes Ich. Sofern mir nun vertraut ist, daß sich stärker abhebende sinnliche Geschehnisse der Wahrnehmungssphäre (Bewegungen, Töne etc.) mich aufmerksam machen, erzeuge ich nun in der Gewißheit, daß sie in ihrem gemeinschaftlichen Seinssinn sich den Andern darbieten und ebenso auf sie wirken, solche Geschehnisse in Absicht, die Andern

aufmerksam zu machen. Aber das wäre noch keine eigentliche Mitteilung, zu der Wechselseitigkeit des Verständnisses der mitteilenden Absicht gehört.

Mitteilung, Verkehr der Reifen, setzt voraus die Ausbildung der Mitteilung und eines Wechselverkehrs vor der Reife – zwischen Mutter und Kind. Ein ursprünglich instinktiv sich ausbildender Konnex, freilich nicht so, als ob ein Anfang in der Form bestünde, daß die Mutter ihr Kind bekommt und noch nie ein Kind als Kind verstanden hätte, es als das erst verstehen lernen müßte. Die Mutter war Kind. Sie versteht von vornherein das Kindsein, Kind-der-Mutter-sein aus ihrer eigenen Vergangenheit, in der für sie das Zustandekommen dieses Verständnisses verborgen und nicht durch irgendwelche Erinnerung wieder zu erwecken ist. Nehmen wir das Sich-entwickeln des Kindes als das erste, so sind doch wir ‹es›, ich, der Reife, der von der Seinsweise des Reifen | in der vorgegebenen Welt zurückfrage, wie ich zum [583]
Reifen geworden bin, und damit, wie ich zum Menschen-Ich geworden bin, das die reife vorgegebene Welt hat. Als Reifer erinnere ich mich an meine Kinderzeit der Periode Menschenkind und apperzipiere mich als dieses als Menschenkind in der reifen Welt, der Welt für jedermann – »Reifen«. Ich apperzipiere mich von da aus aber auch mit einem weiteren, nicht erinnerungsmäßigen Vergangenheitshorizont, als real weltlich gewesen in der Gestalt der Urkindlichkeit in ihren Entwicklungsstadien, und zwar psychophysisch. Die Vorstellungen, die ich dafür bilde, sind Analogisierungen, deren Prototyp für mich liegt in den Kindern der frühkindlichen Stufe, die ich in meiner reifen Welt kenne, wobei aber die Frage ist, was der wirkliche Erfahrungssinn sowohl für das biophysische als für das psychische Sein solcher Kinder ist. Die vorgegebene Welt in ihrer offen endlosen Allzeitlichkeit enthält mich in der Verkettung der Generationen als von Eltern erzeugt, in die Welt hineingeboren und dereinst biophysisch sterbend, enthält mich wie jedermann darin als von der Geburt an die kindliche Entwicklung zum reifen Menschen durchmachend, wobei Kind und reifer Mensch biophysische Form ist, ebensogut wie bei jeder Tierspezies.

Sage ich mir nun aber, daß dies Ganze der Apperzeption mit allen Seinsgeltungen, in denen für mich Seiendes ist, in denen für mich im strömenden Wandel seiende Welt mit allen für mich Seienden ist, rein Sache meines subjektiven apperzeptiven Lebens und meines Seins als

Ich dieses Lebens ist, sage ich mir, daß darin beschlossen auch mein menschliches Sein mein apperzeptives Gebilde ist, mit allen Stadien der kindlichen Entwicklung bis zur Reife und in den weiteren Stadien meines reifen menschlichen Daseins, so zwingt mich das zur transzendental-phänomenologischen Einstellung und Methode. In ihr wandelt sich meine seelische Immanenz in die transzendentale, und zwar meine seelisch immanente strömende Gegenwart in meine absolute, transzendentale. Für meine innere seelische Entwicklung ebenso: In meiner transzendentalen Gegenwart ist impliziert meine transzendentale Vergangenheit und alle Stufen meines transzendentalen »kindlichen« Seins mit meiner jeweils korrelativ konstituierten »Welt«.

[584] Aber spreche ich von Gegenwart, Vergangenheit – von Zeit-|modalitäten, so bin ich noch nicht im letzten Transzendentalen, das ich nicht als strömend lebendige Gegenwart bezeichnen darf. Es ist das urtümliche, das absolut urströmende Leben des absolut transzendentalen Ich. Nicht einmal Strömen und Leben darf hier im ernstlichen Sinn verstanden werden. Und die Akte? Ursein im Zeitigen, Uraktivität in Zeitlichkeit hinein, selbst im Strom der gezeitigten Zeit, schon als Vielheit, schon als Identifikation Dieselbigkeit des Aktes, des einen und anderen. Das Strömen ist Urzeitigung, und transzendentale Analyse ist Entfaltung der Implikationen, die als implizierte gezeitigte Zeitigung und zeitigende Zeitigung, als implizierte Genesis vorkommen, für das reflektierend analysierende Ich, das im Strömen sein Vorsein hat, sein vermögliches »ich kann, und kann immer wieder, identifizieren und wieder identifizieren, Seiendes verschiedener Stufen als Impliziertes, schon Seiendes herausstellen«. Der urtümliche Strom als eine Vermöglichkeit und ein Tun, das sein Immerwieder hat[4], sein immer wieder Zeitigen, immer wieder Reflektieren, das Reflektieren immer wieder gezeitigt Finden. Wie ist das vernünftig auszusprechen, das ja selbst schon ein Leisten ist im Urströmen, mit neuem Identifizierten festzustellen?

Aber wie? Impliziert ist die vorgegebene Welt, ist meine weltliche Vergangenheit, meine weltliche Kindlichkeit, natürlich die Mitmenschen und die Tiere mit ihren generativen Zusammenhängen, mit ihren Geburten, ihren kindlichen Entwicklungen, ihrer Reifung, ihrem Altern und Sterben – psychophysisch, also biophysisch und psychisch: Wie dürfte ich also die urtümliche Gegenwart, die allerdings impliziert ihre Kontinuität urtümlicher Vergangenheiten als implizite Zeitlich-

keit, stocken lassen mit einer Geburt und enden lassen mit einem künftigen Tode.

Setzt nicht alles, was ich irgend feststelle, das Strömen voraus? Ist es nicht das *ego*, das mit seinem absoluten »Leben« vor allem Seienden liegt und, wenn es selbst als seiend in Anspruch genommen, bezeichnet, ausgesprochen ist, gar beschrieben, selbst schon nicht das urtümliche *ego* ist, das hiefür nun wieder das Vorausgesetzte ist? Reflektierend erhasche ich das Strömen, aber schon identifiziere ich, schon folge ich der im strömenden Ursein sich vollziehenden Einheitsbildung und Zeitigung, bzw. dem darin Gezeitigten, schon wiederhole ich, identifizierend, schon lebe ich das Leben der Wiedererinnerung, der wiederholenden Erinne-|rung, der Identifikation der wiedererinnerten Einhei- [585]
ten etc., und wieder übe ich absolute Reflexion und schon wieder hineingezogen in diese Aktivität. Ja, Leben ist aktives Leben, aber die letztliche Überwindung der Naivität ist eben die Rückschau auf das Strömen und Inhibieren aller Aktivität, die ihr Thema hat, ihr identifizierendes Wiederholen etc., und so ein Lebensmilieu hinter sich hat, das in ihr nicht zu Gesicht kommt. Die Akte liegen im urtümlichen Leben des urtümlichen Ich, das in allen Stufen der Zeitigung und der gezeitigten Ichlichkeit selbst das eine und selbe, einfach das Ich ist, weil es das Ich der Urtümlichkeit ist, des urtümlichen Lebens, in dem alles zeitigende Leisten »liegt«. Die Methode der Überwindung der Naivität: die letzte Reduktion, die den schauenden Blick richtet auf das absolute urtümliche Leben, auf das urtümliche Ich-bin, auf das Strömen, auf das urpassive Strömen, auf das Ich-tue, Ich-identifiziere etc., aber als im Strömen verströmend – und von da aus auf das Identische, auf die »Gebilde« in allen Stufen, als die im Strömen implizierten Vermöglichkeiten identifizierenden Tuns etc. Aber ständig halte ich im Auge das absolute urtümliche Vorsein des Strömens, in dem ich bin, vermöglich tuend. Dies absolute Strömen wird zwar alsbald zum Zeitstrom mit Zeitmodalitäten, die wieder den Titel Strömen haben: Strömen der Gegenwart, vorhinniges Strömen etc. Strömen ist Verströmen und Aufströmen, im Verströmen Einheit in sich tragend, auf die ich mich hinrichten kann. Aber das Sich-richten, das Festhalten, die verschiedenen Modi des Sich-richtens, das ist für mich seiend eben durch nachkommende Akte der Identifikation, die selbst ihr Sein nur haben durch wieder nachkommende Identifizierung, während sie vordem Einheiten sind im Strömen.

Aber jetzt treibe ich dieses Reduzieren, jetzt vollziehe ich eine phänomenologisierende Aktivität, stelle phänomenologisch das und jenes fest und dann lasse ich die Sache liegen und morgen treibe ich wieder Phänomenologie, setze sie fort und gewinne aus Traditionalität eine einheitlich sich für mich forttradierende Theorie. Und das tue ich für Andere und in Gemeinschaft mit Anderen – die von mir her und für mich Andere sind.

Muß ich also nicht scheiden die gestrige und heutige urtümliche Gegenwart, die gestrigen und heutigen Akte der ebenfalls zu scheidenden
[586] Reduktionen etc.? Aber wo hat das Gestern und | Heute seine Stätte? Doch in der urtümlichen Lebensstätte des urtümlichen Ich. Das urtümliche Strömen impliziert in sich Vergangenheit als intentionale Modifikation von Gegenwart – gewiß. Aber Vergangenheit ist nur, was sie ist, in dieser Implikation. Und das Strömen, das, was, wenn ich expliziere, urtümlich lebendige Gegenwart heißt, ist das nicht alles? Es trägt ja schon die intentionale Modifikation in sich. Oder das Ich der Akte, durch Aktivität erwirbt es seine Habitualitäten. Es ist, »was es ist«, im Strömen; als das hat es alles, was es im Strömen hat, und es ist nichts als das Ich dieses urtümlichen Strömens, mit allem, was darin impliziert ist. Lege ich aus, so finde ich die Zeitigungen und die gezeitigten Seinseinheiten, im Strömen ist es das Ich, das seiner gewiß wird, das sich besinnen kann auf seine Vergangenheit, auf sein Erwerben. Es ist im Strömen das Ich, das Welt hat, mit all den Vermöglichkeiten, die zu den Stufen von Identifikationen etc. gehören. Als Welt habend hat es seine Genossen wie seine eigene Vergangenheit als Ich für sich selbst in Eigenheit, Ich der Erinnerung, und seiner Zukunft. So das Ich, das mit Anderen in Gemeinschaft ist etc.

Es ist das Ich, das urtümliche des urtümlichen Lebens, das in sich impliziert hat sein eigenes Sein als *ego* gegenüber den *alteri* und so in sich impliziert hat das einfühlungsmäßige Sein der Andern, nicht enthalten in seiner Eigenheit (sie sind ja die von dem eigenen Ich verschiedenen Ich, jedes in seiner Eigenheit), aber enthalten in seinem absoluten Sein als Ich der urtümlichen Gegenwart. Wenn es zunächst in der Phänomenologie heißt, *ego cogito*, als Ausdruck des Ich, worauf die Reduktion führt, so ist das ein *aequivocum*, ein Anfang mit einer absolut notwendigen Äquivokation. Denn erst später kann sichtlich werden, daß das Ich des urtümlichen Strömens das absolute Ich ist, das in sich das Ich als eigenes Ich trägt und die anderen Ich trägt als intentionale Modifikatio-

nen des eigenen – ähnlich wie vergangene Ich intentionale Modifikationen des gegenwärtigen Eigen-Ich sind. Das absolute Ich, das in nie zerbrechlicher Ständigkeit vor allem Seienden ist und alles Seiende in sich trägt, in seiner »Konkretion« vor allen Konkretionen, das alles und jedes erdenkliche Seiende in sich tragende, ist das erste »*ego*« der Reduktion – ein *ego*, das fälschlich darum so heißt, weil für es ein *alter ego* keinen Sinn gibt.[5]

Und die Monadologie? Das urtümliche »*ego*«, das urtümliche absolut konkrete »Ich«, ist es Monade und hat es eine Allheit von Monaden in sich als seinesgleichen und so zugleich gar außer sich? [587]

In sich trägt es die eigentlichen *ego*'s, die in bezug aufeinander *alteri* sind. Und in sich trägt es das einzige Ich, das ich als primordiales bin (die Einfühlungen mitgerechnet). Von dem absolut konkreten Ich aus gewinne ich feststellend die für mich seienden vielen Ich, als erstes und fundierendes mein »eigenes« Ich und von da aus die anderen. Ich sagte, als transzendentale. Das muß nun reinlich bestimmt werden in seinem Sinn.

Hier gewinne ich doch in der intentionalen Verflochtenheit der Primordialitäten mit ihren Ich die Gemeinschaft der Monaden – im absolut konkreten Ich. Während die Monaden seiend sind, konstitutive Einheiten, in einer monadischen Zeit einer monadischen Welt gezeitigt (obschon gegenüber den Menschensubjekten und Tiersubjekten und gegenüber der Welt transzendental), ist das absolute »*ego*« unzeitlich,[6] Träger aller Zeitigungen und Zeiten, aller Seinseinheiten, aller Welten, auch in einem zweiten Sinn transzendentaler.

Aber kann es dabei sein Bewenden haben? Kann diese Art der Monadologie Recht haben oder alles enthalten, was transzendentale Enthüllung zugänglich macht? Muß ich nicht doch wieder scheiden die Reduktion auf meine urtümliche lebendige Gegenwart von der Reduktion der Anderen auf ihre lebendigen Gegenwarten, obschon ich, absolutes Ich meiner lebendigen Gegenwart, aus ihr auch die Andern durch Explikation erst heraushole? Ist nicht auch impliziert, daß sie aus sich durch Reduktion zu ihrer urtümlichen Egoität kommen können, daß ich für sie die Reduktion durchführen und ihre Urtümlichkeit ihnen zuweisen kann?

Dann komme ich also wieder darauf zurück, daß mein urtümliches *ego* eine »Unendlichkeit« von urtümlichen *ego*'s impliziert, deren jedes jedes andere und von sich aus eben diese Unendlichkeit impliziert, dar-

unter auch mein *ego*, in dem alles das impliziert ist, wie eben dieses auch wieder in jedem impliziert ist. Alles in jedem erdenklichen Sinn Seiende liegt in mir – mit der teleologischen Harmonie, die Allheit als All-Einheit möglich macht.[7] Aber alle Andern liegen in mir in ihrer Totalität
[588] der Unendlichkeit, und | liegen in mir als alles in jedem Sinn Seiende in sich implizierend – jedes mir darin gleichwertig.

VIII. LEIB

»Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding.« (Hua IV, S. 159)

1. Träger von Empfindnissen

Wir haben gesehen, daß bei aller Erfahrung von raumdinglichen Ob- [144]
jekten *der Leib* als Wahrnehmungsorgan des erfahrenden Subjektes »*mit dabei ist*«, und müssen nun der Konstitution dieser Leiblichkeit nachgehen. Wir können dabei gleich den besonderen Fall wählen, daß der räumlich erfahrene Körper, der mittels des Leibes wahrgenommen wird, der Leibkörper selbst ist. Denn äußerlich wahrgenommen wird ja auch er, wenn auch innerhalb gewisser Grenzen, die es nicht gestatten, ihn ohne weiteres als ein Ding wie andere im dinglichen Zusammenhang anzusehen. So gibt es Teile des Körpers, die zwar tastend wahrgenommen, aber nicht gesehen werden können. Wir können aber davon zunächst absehen und von den Teilen ausgehen, die zugleich tastbar und sichtbar sind. Ich kann sie umschauen und umtasten wie andere Dinge, und die Erscheinungen haben in dieser Hinsicht ganz denselben Zusammenhang wie andere Dingerscheinungen. Aber nun ist ein Unterschied zwischen den etwa auf eine Hand bezüglichen *visuellen* Erscheinungen und den *taktuellen*. Die linke Hand abtastend habe ich Tasterscheinungen, d. h. ich empfinde nicht nur, sondern ich nehme wahr und habe Erscheinungen von einer weichen, so und so geformten, glatten Hand. Die anzeigenden Bewegungsempfindungen und die repräsen-|tierenden Tastempfindungen, die an dem Ding »linke Hand« [145]
zu Merkmalen objektiviert werden, gehören der rechten Hand zu. Aber die linke Hand betastend finde ich auch in ihr Serien von Tastempfindungen, sie werden in ihr »*lokalisiert*«, sind aber nicht Eigenschaften konstituierend (wie Rauhigkeit und Glätte der Hand, dieses

physischen Dinges). Spreche ich vom *physischen* Ding »linke Hand«, so abstrahiere ich von diesen Empfindungen (eine Bleikugel hat nichts dergleichen und ebenso jedes »bloß« physische Ding, jedes Ding, das nicht mein Leib ist). Nehme ich sie mit dazu, so bereichert sich nicht das physische Ding, sondern *es wird Leib, es empfindet*. Die »Berührungs«-empfindungen gehören zu jeder erscheinenden objektiven Raumstelle der berührten Hand, wenn sie eben an dieser Stelle berührt wird. Ebenso hat die berührende Hand, die ihrerseits wieder als Ding erscheint, ihre Berührungsempfindungen an der raumkörperlichen Stelle, wo sie berührt (bzw. von der anderen berührt wird). Ebenso: wird die Hand gezwickt, gedrückt, gestoßen, gestochen etc., von fremden Körpern berührt oder fremde Körper berührend, so hat sie ihre Berührungs-, Stich-, Schmerzempfindungen usw., und geschieht dieses durch einen anderen Leibesteil, so haben wir dergleichen *doppelt* in beiden Leibesteilen, weil jeder eben für den andern berührendes, wirkendes Außending ist und jeder zugleich Leib. Alle die bewirkten Empfindungen haben ihre *Lokalisation*, d. h. sie unterscheiden sich durch die Stellen der erscheinenden Leiblichkeit und gehören phänomenal zu ihr. Der Leib konstituiert sich also ursprünglich auf doppelte Weise: einerseits ist er physisches Ding, *Materie*, er hat seine Extension, in die seine realen Eigenschaften, die Farbigkeit, Glätte, Härte, Wärme und was dergleichen materielle Eigenschaften mehr sind, eingehen; andererseits finde ich auf ihm, und *empfinde* ich »auf« ihm und »in« ihm: die Wärme auf dem Handrücken, die Kälte in den Füßen, die Berührungsempfindungen an den Fingerspitzen. Ich empfinde ausgebreitet über die Flächen weiter Leibesstrecken den Druck und Zug der Kleider; die Finger bewegend habe ich Bewegungsempfindungen, wobei eine Empfindungsausbreitung in veränderlicher Weise über die Oberfläche der Finger hingeht, aber in dem Empfindungskomplex ist
[146] zugleich ein Bestand, der im Innern des Fingerraums seine Lokali-|sation hat. Die Hand liegt auf dem Tisch. Ich erfahre den Tisch als ein Festes, Kaltes, Glattes. Sie über den Tisch bewegend erfahre ich von ihm und seinen dinglichen Bestimmungen. Zugleich aber kann ich jederzeit auf die Hand achten und finde auf ihr vor Tastempfindungen, Glätte- und Kälteempfindungen usw., im Innern der Hand, der erfahrenen Bewegung parallel laufend, Bewegungsempfindungen usw. Ein Ding hebend erfahre ich seine Schwere, aber ich habe zugleich Schwereempfindungen, die ihre Lokalisation im Leib haben. Und so

bietet überhaupt mein Leib, mit anderen materiellen Dingen in physische Beziehung tretend (Schlag, Druck, Stoß usw.), nicht bloß die Erfahrung physischer Vorkommnisse dar, auf den Leib und die Dinge bezogen, sondern auch spezifische Leibesvorkommnisse der Art, die wir *Empfindnisse* nennen. Solche Vorkommnisse fehlen den »bloß« materiellen Dingen.

Die lokalisierten Empfindungen sind nicht Eigenschaften des Leibes *als* physischen Dinges, aber andererseits *sind* sie Eigenschaften des Dinges Leib, und zwar Wirkungseigenschaften. Sie treten auf, *wenn* der Leib berührt, gedrückt, gestochen etc. wird, und treten *da* auf, *wo* er es wird und in der Zeit, *wann* er es wird; sie dauern nur unter Umständen noch lange nach der Berührung fort. Berührung besagt hier ein physisches Vorkommnis, zwei leblose Dinge berühren sich auch, aber die Berührung des Leibes bedingt an oder in ihm Empfindungen.

Es ist jetzt Folgendes zu beachten: um das taktuelle Ding Briefbeschwerer hier zur Wahrnehmung zu bringen, betaste ich es etwa mit dem Finger. Ich erfahre dann taktuell die glatte Glasfläche, die feine Glaskante. Achte ich aber auf die Hand, bzw. den Finger, so hat er Berührungsempfindungen, die noch nachklingen, wenn die Hand entfernt ist; ebenso haben Finger und Hand kinaesthetische Empfindungen: eben dieselben Empfindungen, die anzeigend oder präsentierend fungieren hinsichtlich des Dinges Briefbeschwerer, fungieren als Berührungs*wirkungen* des Briefbeschwerers auf die Hand und als erzeugte Empfindnisse in ihr. Dieselbe Empfindung des Druckes bei der auf dem Tisch liegenden Hand ‹wird› aufgefaßt einmal ‹als› Wahrnehmung der Tischfläche (eines kleinen Teiles derselben eigentlich) und ergibt bei »anderer Richtung der Aufmerksamkeit«, in Aktualisierung einer anderen | Auffassungsschicht, Fingerdruckempfindungen. Ebenso [147]
verhalten sich Kälte der Dingfläche und Kälteempfindung im Finger. Bei der Berührung von Hand mit Hand haben wir dasselbe, nur komplizierter, wir haben dann zwei Empfindungen und jede doppelt auffaßbar, bzw. erfahrbar.

Mit der taktuellen Tischwahrnehmung (dieser Wahrnehmungsauffassung) ist notwendig verbunden eine Leibeswahrnehmung mit ihr zugehöriger Berührungsempfindung. Dieser Zusammenhang ist ein Notwendigkeitszusammenhang zwischen zwei möglichen Auffassungen: korrelativ aber gehört dazu ein Zusammenhang zweier sich konstituierender Dinglichkeiten. Empirisch erweist die Möglichkeit einer

Weltvorstellung von Blindgeborenen, daß sich alles in der außervisuellen Sphäre abspielen kann, daß hier die Apperzeptionen so zu ordnen sind, daß diese Korrelationen sich konstituieren können.

2. Bewegungsorgan

[151] Die Auszeichnung des Leibes als Lokalisationsfeld ist die Voraussetzung für die weiteren Auszeichnungen des Leibes allen materiellen Dingen gegenüber: insbesondere der, daß er, schon als Leib genommen (nämlich als das Ding, das seine Schicht der lokalisierten Empfindun-
[152] gen hat) *Willensorgan* ist, das | *einzige Objekt*, das für den Willen meines reinen Ich *unmittelbar spontan beweglich* ist und Mittel, um eine mittelbare spontane Bewegung anderer Dinge zu erzeugen, die z. B. meine unmittelbar spontan bewegte Hand stößt, ergreift, hebt u. dgl. Bloße *materielle Dinge* sind nur *mechanisch beweglich* und *nur mittelbar spontan beweglich*, nur Leiber sind unmittelbar spontan (»frei«) beweglich, und zwar durch das zu ihnen gehörige freie Ich und seinen Willen. Diese freien Akte sind es, vermöge deren sich – wie wir früher sahen – für dieses Ich in mannigfaltigen Wahrnehmungsreihen eine Objektwelt, eine Welt raumkörperlicher Dinge konstituieren kann (darunter auch das Ding Leib). Das Subjekt, das sich als Gegenglied der materiellen Natur konstituiert, ist (soweit wir bisher gesehen haben) ein Ich, dem als Lokalisationsfeld seiner Empfindungen ein Leib zugehört; es hat das »Vermögen« (»ich kann«) diesen Leib, bzw. die Organe, in die er sich gliedert, frei zu bewegen, und mittels ihrer eine Außenwelt wahrzunehmen.

3. Praktisches »ich kann«

[257] Vor allem ist aber gegenüber dem allgemeinen und einheitlichen empirischen Subjekt die *»Person« in einem spezifischen Sinne* abzugrenzen: das Subjekt der unter dem Gesichtspunkt *Vernunft* zu beurteilenden Akte, das Subjekt, das *»selbst-verantwortlich«* ist, das Subjekt, das frei und geknechtet, unfrei, ist; Freiheit im besonderen Sinne genommen, und wohl im eigentlichen Sinne. Eine passive Nachgiebigkeit im »ich bewege« etc. ist ein subjektives Vonstattengehen, und frei heißt es nur,

sofern es »zu meiner Freiheit gehört«, d. i. sofern es wie jedes subjektive Vonstattengehen inhibiert und vom Ich aus zentripetal wieder freigegeben werden kann; d. h. das Subjekt »billigt«, sagt zur Reizaufforderung als Aufforderung zum Nachgeben ja und gibt praktisch sein fiat.[1] In Beziehung auf meine zentripetalen Ichakte habe ich das Bewußtsein des *Ich kann*. Es sind Tätigkeiten, und in ihrem ganzen Ablauf liegt eben nicht ein bloß dahinlaufendes Geschehen vor, sondern immerfort ist der Ablauf aus dem Ichzentrum hervorgegangen, und solange das der Fall ist, reicht das Bewußtsein des »ich tue«, »ich handle«. Wird das Ich durch irgend eine Affektion anderweitig »fortgerissen«, »gefesselt«, so ist das eigentliche »ich tue« durchbrochen, das Ich ist als tätiges gehemmt, es ist unfrei, »bewegt, nicht bewegend«. Im Falle der Freiheit besteht für die künftigen im unmittelbaren Horizont liegenden Phasen des Tuns in Beziehung auf den Horizont unerfüllter praktischer Intentionen das Bewußtsein des freien »ich kann« und nicht das bloße Bewußtsein »es wird kommen«, »es wird geschehen«.

a) »Ich kann« als logische Möglichkeit, als praktische Möglichkeit und Unmöglichkeit, als Neutralitätsmodifikation prakti-|scher Akte und [258]
als ursprüngliches Könnensbewußtsein (subjektive Kraft, Vermögen, Widerstand).*

Was besagt das nun? Was ich kann, vermag, wozu ich mich fähig weiß, was als das bewußtseinsmäßig vor mir steht, das ist eine *praktische Möglichkeit*. Nur zwischen praktischen Möglichkeiten kann ich mich »entscheiden«, nur eine praktische Möglichkeit kann (das ist ein anderes, theoretisches »kann«) Thema meines Willens sein. Ich kann nichts wollen, was ich nicht bewußtseinsmäßig vor Augen habe, was nicht in meiner Macht, in meiner Fähigkeit liegt.[2] »Ich kann nichts wollen« – dabei kann das »kann« selbst als praktisches gemeint sein, nämlich sofern der Wille selbst Willensobjekt sein kann und es nur sein kann, sofern er in meiner »Macht« (in meinem Machtbereich) ist, der Vollzug der Thesis selbst für mich ein praktisch Mögliches ist. *Vor* dem Willen mit der aktiven Thesis des »fiat« liegt das Tun als triebmäßiges Tun,

* Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 24 ff. gibt dazu die erste fundamentale Erörterung. Er weist auch darauf hin, daß der ursprünglichste Begriff des Besitzes, des »ich habe« hier erwächst, ich habe meine Leibesglieder: ich habe über sie Macht. Vgl. auch oben S. 253, ferner § 3 der Beilage XII, S. 338 ff.

z. B. das unwillkürliche »ich bewege mich«, das unwillkürliche »ich greife« nach meiner Zigarre, ich begehre danach und tue es »ohne weiteres«, was freilich nicht leicht vom Falle der Willkür im engeren Sinne zu scheiden ist.

Was für eine Modifikation ist nun das »ich kann«, »ich vermag«, »ich bin fähig«?

In der Erfahrung scheidet sich seinem phänomenologischen Charakter nach das »ich kann« und das »ich kann nicht«. Es gibt ein widerstandsloses Tun, bzw. ein Bewußtsein des widerstandslosen Könnens, und ein Tun in der Überwindung eines Widerstandes,[3] ein Tun mit einem »Gegen« und ein zugehöriges Bewußtsein des den Widerstand überwindenden Könnens. Es gibt (immer phänomenologisch) eine Gradualität des Widerstandes und der Kraft der Überwindung: der »aktiven« Kraft gegenüber der »trägen« des Widerstandes. Der Widerstand kann unüberwindlich werden: dann stoßen wir auf das »es geht nicht«, »ich kann nicht«, »ich habe nicht die Kraft«. Natürlich hängt
[259] damit zusammen die übertragene Auffassung des Wirkens und | Gegenwirkens außerhalb der Sphäre meines Tuns und Könnens. Die Dinge sind in Bezug auf andere »tätig«, haben in Bezug auf andere »Kräfte und Gegenkräfte«, leisten einander Widerstände, und ev. ist der Widerstand, den das eine übt, unüberwindlich, das andere »kann ihn nicht überwinden«.

Die eigentliche Apperzeption des Widerstandes setzt voraus, daß es sich nicht um ein bloß Dingliches handelt, sondern um etwas von der Art, die in die Sphäre meines »Willens« fällt, in die Sphäre dessen, was ich evtl. schon als etwas, was ich vermag, kennen gelernt habe. All mein Können in der physischen Sphäre ist vermittelt durch meine »Leibesbetätigung«, durch mein leibliches Können, Vermögen. Durch Erfahrung weiß ich, daß meine Leibesglieder sich in *der* eigentümlichen Weise bewegen, die sie von allen anderen Dingen und Dingbewegungen (physischen mechanischen Bewegungen) unterscheidet: im Charakter des subjektiven Bewegens, des »ich bewege«. Und das ist von vornherein als praktisch möglich auffaßbar. Ja, allgemein müssen wir formulieren: nur was diesen subjektiven Charakter hat, unterliegt apriori solcher Auffassung. Ursprünglich tritt das »ich will« nur hier auf, ursprünglich kann ein vorgestellter Wille hier und nur hier bejaht werden und wird zum wirklichen Willen. Auch hierbei kann ich auf Widerstand stoßen. Meine Hand ist »eingeschlafen« – nun kann ich sie nicht bewegen, sie ist

vorübergehend gelähmt etc. Dasselbe erfahre ich im Bereiche der äußeren »Folgen« der Leibesbewegung. Die Hand schiebt beiseite, was ihr im Wege steht, »es geht«. Es geht mitunter »schwer«, »minder schwer«, »widerstandslos«, und es geht mitunter gar nicht, der Widerstand ist unüberwindlich trotz allen Anstemmens.

Wie faßt nun mein Wille an, wenn ich eine Leibesbetätigung vollziehe, was tut er *unmittelbar*? Muß ich dazu eine physiologische Erkenntnis haben? Objektiv-physisch ist natürlich ein materieller Zustand das erste, obschon ich von dem nichts weiß oder nichts wissen muß. »Wieso ich ihn aber inszenieren kann, ist«, pflegt man zu sagen, »ein Rätsel«. »Die psychische Kausalität ist ein Faktum, aber unverständlich« – so meint man, oder man erklärt sie auch für bloßen Schein. Freilich sagt man auch, ein physiopsychisches Kausieren sei ein Rätsel. Aber gehört dieses »Rätsel« nicht zum *Wesen* aller Kausa-|tion? [260]
D. h. aber, es ist kein Rätsel. Zum Wesen der Dingkonstitution gehört »Kausalität«, deren Besonderheit eben in der Erfahrungsapperzeption liegt.[4] Man muß also das Ding als Ding erfahren und muß die kausale Apperzeption phänomenologisch näher bestimmen in Beispielen aktueller Erfahrung, und ein anderes zu fordern hat hier keinen Sinn.

Ebenso im Bereich der Willenskausalität und der Leibesapperzeption, der Apperzeption eines Dinges mit »Gliedern«, die nicht nur bewegt werden, sondern die ich bewege und die demgemäß eventuell im »ich will« bewegt werden können. Was ist das erste für den Willen? Nun, Voraussetzung ist die Handapperzeption mit der phänomenalen Lage etc. Keine Voraussetzung ist physiologische Untersuchung und Kenntnis. Das physikalische und physiologische Verständnis ist ein ganz anderes als das praktische. Das eine Mal handelt es sich um Erkenntnis und, näher, wissenschaftliche Erkenntnis des Dinges als Naturobjekts in der physischen (substantial-kausalen) Natur, das andere Mal um ein praktisches Verständnis, Verständnis des praktischen Geschehens, nicht des Vorgangs nach seiner physischen Kausalität: die Frage ist nach dem *praktischen Grunde* (der »psychischen Ursache«) des Vorgangs, nach seinem Motiv. Das Ding bewegt sich, *weil* »ich« ihm einen Stoß erteilt habe, ich habe meine Hand ausgestreckt und gestoßen. Aber wenn ich meine Hand unwillkürlich bewege? Warum bewegt sie sich? Weil die Lage der Hand unbequem ist. Oder »ich weiß nicht recht, warum«, ich habe nicht darauf geachtet, aber der Grund liegt im Psychischen und seinen dunklen Reizen und Motivationen.

Freilich ist meine Hand *auch* ein Ding, und wenn *ich* ein subjektives »ich bewege« vollziehe und nicht träume und mich täusche, so vollzieht sich auch in der Natur ein physischer Vorgang. Gewiß ist in der Wahrnehmung des »ich bewege« auch die Wahrnehmung der physischen Bewegung im Raum beschlossen, somit kann da auch die Frage der physischen Kausalität gestellt werden. Andererseits aber muß sie nicht gestellt werden, und sie ist nicht zu stellen in der personalen Einstellung, in der allein die tätige und leidende Person als Motivationssubjekt und Subjekt ihrer Umwelt gesetzt ist.

[261] Ursprünglich geht das »ich bewege«, »ich tue« dem »ich kann tun« voraus. Es gibt nun ›aber‹ auch ein erlebtes »ich kann«, losgelöst von dem aktuellen Tun. Ich kann mir »vorstellen«, daß ich meine Hand, die jetzt ruht, bewege: willkürlich oder unwillkürlich. Kann ich mir auch vorstellen, daß ich diesen Tisch (nicht »durch« meine Handbewegung, vermittelst derselben) bewege? Ich kann mir natürlich vorstellen, daß er sich »mechanisch« bewegt. Aber seine Bewegung kann nie mein Bewegen desselben sein, es sei denn »durch« Leibesbewegung, durch Stoß etc. Über meinen Leib vermag ich etwas, in der physischen Welt nur dadurch, daß ich über meinen Leib vermag. Stelle ich mir die Bewegung meiner Hand vor in der Form »ich bewege meine Hand«, so stelle ich ein »ich tue« vor und nicht eine bloß mechanische Bewegung. Eine solche Vorstellung ist aber noch kein »ich kann«. Im »ich kann« liegt offenbar nicht bloß eine Vorstellung, sondern darüber hinaus eine Thesis, die dabei nicht nur mich selbst betrifft, sondern das »Tun«, nicht das wirkliche Tun, sondern eben das Tunkönnen.

Es ist von Wichtigkeit, den hier hervortretenden *Kontrast* zwischen der Möglichkeit im Sinne bloß *»logischer« Möglichkeit*, bloßer Möglichkeit aus anschaulicher Vorstellung, und der *praktischen* Möglichkeit des Könnens exemplarisch herauszuarbeiten.[5]

Wenn ich mir eine mechanische Bewegung oder einen sonstigen Vorgang der Natur fingiere oder ein Ding fingiere und was immer, so kann ich mein Bewußtsein dieser freien Fiktion jederzeit so wandeln, daß eine Möglichkeitsthesis, bezogen auf das Fingierte, daraus entspringt. Das Vorstellbare oder zunächst das Vorgestellte ist möglich, der »Gegenstand« als solcher ist als anschaulich vorschwebender Substrat des Möglichkeitsprädikats, d. h. der gemeinte Gegenstand ist ein möglicher, sofern er angeschaut werden kann. Da kommt also wieder ein »kann«. Ein Zentaur ist möglicher Gegenstand. »Er« ist angeschaut, ist

der identische | dieser und anderer Quasi-Wahrnehmungen, die ich frei [262]
vollziehen kann. Man muß wohl sagen: jede Anschauung läßt eine Wendung zu in einen Akt, der den angeschauten »Gegenstand« als gemeintes Was als möglich setzt, in originärer Gegebenheit »erfährt«. Und eine Möglichkeitssetzung ohne Anschauung ist eine Intention, die ihrem Sinne nach eine Erfüllung findet in einer Anschauung, bzw. einer Wendung der Anschauung, die die Möglichkeitsthesis in »eigentlicher« Form liefert.

Diese Möglichkeit ist die doxische logische Möglichkeit (nicht formal-logische). Unter dieses »es ist möglich« fällt natürlich auch das »es ist möglich, daß ich die Hand bewege«, wenn ich mir die Handbewegung vorstelle und aus dieser Vorstellung (einer Neutralitätsmodifikation) den Sinn der Möglichkeitsthesis entnehme. Damit habe ich aber nicht das praktische »ich kann«, obschon die Rede von Können auch für jene allgemeine Klasse von Fällen anwendbar ist. Ein Zentaur *kann* existieren; die Bewegung eines Körpers ist möglich: er kann sich bewegen; »ich bewege die Hand« ist möglich, es kann sein, daß ich die Hand bewege. Also überall: es ist möglich, daß A ist = daß A ist kann sein; das Möglichseiende ist das Seinkönnende. Hier aber handelt es sich nicht um die doxische, logische Seinsmöglichkeit, daß ich die Hand bewege, daß ich etwas tue. Gewiß, daß ich den Tisch »unmittelbar« tuend bewege, kann nicht sein, daß ich die Hand »unmittelbar« bewege, kann sein, nämlich das eine »ich kann« ist anschaulich zu machen, das andere nicht. [...]

4. Orientierungszentrum

Betrachten wir die Art und Weise, wie der Leib und wie die Dinge sich [158]
darstellen, so finden wir folgende Sachlage: jedes Ich hat seinen dinglichen Wahrnehmungsbereich, und notwendig nimmt es die Dinge in einer gewissen Orientierung wahr. Die Dinge erscheinen und tun das von der oder jener Seite, und in dieser Erscheinungsweise liegt unaufhebbar beschlossen die Beziehung auf ein Hier und seine Grundrichtungen. Alles räumliche Sein erscheint notwendig so, daß es näher oder ferner erscheint, als oben oder unten, als rechts oder links. Das gilt hinsichtlich aller Punkte der erscheinenden Körperlichkeit, die nun in Relation zueinander ihre Unterschiede hinsichtlich dieser Nähe, dieses

Oben und Unten usw. haben, als welche hierbei eigenartige, sich wie Dimensionen abstufende Erscheinungsqualitäten sind. Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, daß er den *Nullpunkt* all dieser Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte, mag es auch kein wirklich gesehener sein, ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anderes außer sich hat, in Beziehung auf welches es ein »Dort« wäre. So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe, wie denn alle Ausdrücke der Orientierung diese Beziehung mit sich führen. Das »Fern« ist fern von mir, von meinem Leibe, das »Rechts« weist auf meine rechte Leibesseite, etwa die rechte Hand zurück etc. Dank seinem Vermögen der freien Beweglichkeit kann nun das Subjekt das System seiner Erscheinungen und damit die Orientierungen in Fluß bringen. Diese Änderungen bedeuten nicht solche der Umgebungsdinge, speziell nicht ihre Bewegung: der Subjektleib »wechselt seine Stellung« im Raum; die Dinge seiner erscheinenden Umgebung sind dabei immerfort orientiert, alle Dingerscheinungen erhalten ihr festes
[159] System der Form nach; die | Anschauungsform, die Gesetzmäßigkeit der Abschattung und damit die Form der Orientierungsordnung mit einem Zentrum bleibt notwendig erhalten; aber während das Subjekt immer, in jedem Jetzt, im Zentrum ist, im Hier, von wo aus es alle Dinge sieht und in die Welt hineinsieht, ist der objektive Ort, die Raumstelle des Ich, bzw. seines Leibes eine wechselnde.

Indessen sind wir beim gegenwärtigen Stande unserer Untersuchung noch gar nicht so weit, dem Ich einen solchen »objektiven Ort« zuordnen zu können. Vorläufig müssen wir sagen: ich habe alle Dinge mir gegenüber, sie sind alle »dort« – mit Ausnahme eines einzigen, eben des Leibes, der immer »hier« ist.

[...]

Mit der beschriebenen Auszeichnung hängen andere Eigentümlichkeiten des Leibes zusammen. Während ich allen anderen Dingen gegenüber die Freiheit habe, meine Stellung zu ihnen beliebig zu wechseln und damit zugleich die Erscheinungsmannigfaltigkeiten, in denen sie mir zur Gegebenheit kommen, beliebig zu variieren, habe ich nicht die Möglichkeit, mich von meinem Leibe oder ihn von mir zu entfernen, und dem entsprechend sind die Erscheinungsmannigfaltigkeiten des Leibes in bestimmter Weise beschränkt: gewisse Körperteile kann ich nur in eigentümlicher perspektivischer Verkürzung sehen, und andere

(z. B. der Kopf) sind überhaupt für mich unsichtbar. Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding.

5. Verletzlichkeit

Wenn wir ihn trotzdem als ein reales Ding auffassen, so liegt das daran, [159] daß wir ihn in den Kausalzusammenhang der materiellen Natur eingegliedert finden. Wir sprachen von der Eigentümlichkeit des Leibes (als Leibes), durch den Willen des Ich »spontan« oder »frei« bewegt zu werden. Neben diesen freien kinaesthetischen Verläufen treten andere auf, die statt als »Getanes« als »Angetanes« charakterisiert sind, als passive Abläufe, an denen die Spontaneität keinen Anteil hat. In diesem Fall haben wir zugleich ein Erfahren von dem mechanischen | Vorgang [160] der Leibesbewegung und eine Gegebenheit dieses Vorgangs im »seelischen« Charakter des Erleidens; nicht im Sinne eines Schmerzes, eines Widerwillens verstanden, sondern einfach in dem Sinn des »meine Hand wird bewegt, mein Fuß wird gestoßen, geschoben« usw. Ähnlich erfahre ich die mechanische Bewegung des Leibes als materiellen Dinges wie eines Dinges überhaupt auch im Falle der Spontaneität und finde sie zugleich charakterisiert als eine spontane in dem Sinn »ich bewege meine Hand« usw.

Es werden also Bewegungen meines Leibes als mechanische Vorgänge aufgefaßt gleich denen äußerer Dinge, der Leib selbst als ein Ding, das auf andere wirkt und auf das andere wirken. Auch all die früher erwähnten Fälle konditionaler Beziehung zwischen Ding und Leib[1] lassen Auffassungsänderungen zu, vermöge deren die betreffenden Vorgänge als bloß physische erscheinen. Ruht ein schwerer Körper auf meiner Hand (ev. die eine Hand auf der anderen), so habe ich unter Absehung von der auftretenden Druck-, bzw. Schmerzempfindung das physische Phänomen, daß ein Körper auf einen anderen drückt, evtl. ihn durch Stoß deformiert. Schneide ich mit einem Messer in meinen Finger, so wird ein physischer Körper durch Eintreiben eines Keils gespalten, die darin enthaltene Flüssigkeit sickert heraus usw. Ebenso: das physische Ding »mein Leib« wird durch Berührung mit warmen oder kalten Körpern erwärmt oder abgekühlt, es kann durch Einschal-

tung in einen elektrischen Strom elektrisch geladen werden, bei wechselnder Beleuchtung nimmt es verschiedene Farben an, man kann ihm durch Anschlagen Geräusche entlocken. Die beiden letzten Fälle unterscheiden sich aber von den früheren. Dort hatte ich einen psychophysischen Prozeß, den ich abstraktiv in einen physischen Vorgang und seine »psychische« Folge (oder umgekehrt) zerlegen kann. Auf den physischen Vorgang »rote Beleuchtung meiner Hand« folgt nicht die Rot-Empfindung in derselben Weise wie auf die Erwärmung meiner Hand die Wärmeempfindung folgt, und der physische Prozeß, an den sich die Farbenempfindung knüpft – daß rote Lichtstrahlen meine Augen treffen –, ist mir überhaupt nicht gegeben. Es fehlt der im Leibe gelegene »Umschlagspunkt« zwischen kausalem und konditionalem Vorgang.

IX. ANDERE

»In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*.« (Hua I, S. 144)

»[...] wie der fremde Mensch konstitutiv der an sich erste Mensch ist.« (Hua I, S. 153)

1. Fremderfahrung als Appräsentation

[...] Sehen wir uns die intentionale Situation näher an. Die Appräsentation, die das originaliter Unzugängliche des Anderen gibt, ist verflochten mit einer originalen Präsentation (*seines* Körpers als Stück meiner eigenheitlich gegebenen Natur). In dieser Verflechtung aber ist fremder Leibkörper und fremdes waltendes Ich | in der Weise einer einheitlichen transzendierenden Erfahrung gegeben. Jede Erfahrung ist angelegt auf weitere, die appräsentierten Horizonte erfüllend-bestätigende Erfahrungen, sie beschließen potentiell bewährbare Synthesen einstimmiger Forterfahrung, sie beschließen sie in Form unanschaulicher Antizipation. Hinsichtlich der Fremderfahrung ist es klar, daß ihr erfüllend bewährender Fortgang *nur durch synthetisch einstimmig verlaufende neue Appräsentationen* erfolgen kann und durch die Art, wie diese ihre Seinsgeltung dem Motivationszusammenhang mit den beständig zugehörigen, aber wechselnden eigenheitlichen Präsentationen verdanken. [143] [144]

Als andeutender Leitfaden für die zugehörige Klärung kann der Satz genügen: Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden *Gebaren*, derart, daß dieses seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert,[1] das nun in originaler Erfahrung erfüllend auftreten muß. Und so im stetigen Wechsel des Gebarens von Phase zu Phase. Der Leib wird als Schein-Leib erfahren, wenn es damit eben nicht stimmt.

In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden *Fremden*. Was je original

präsentierbar und ausweisbar ist, das bin ich selbst bzw. gehört zu mir selbst als Eigenes. Was dadurch in jener fundierten Weise einer primordinal unerfüllbaren Erfahrung, einer nicht original selbstgebenden, aber Indiziertes konsequent bewährenden, erfahren ist, ist *Fremdes*. Es ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem.[2] Notwendig tritt es vermöge seiner Sinneskonstitution als *intentionale Modifikation*[3] meines erst objektivierten Ich, meiner primordinalen *Welt* auf: der Andere phänomenologisch als *Modifikation* meines Selbst (das diesen Charakter *mein* seinerseits durch die nun notwendig eintretende und kontrastierende Paarung erhält). Es ist klar, daß damit in der analogisierenden Modifikation all das appräsentiert ist, was zur Konkretion dieses Ich zunächst als *seine* primordinale Welt und dann als das voll konkrete ego gehört. Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere.[4]

Ähnlich ist – um einen lehrreichen Vergleich zu ziehen – innerhalb
[145] meiner Eigenheit, und zwar ihrer lebendigen Gegenwarts-|sphäre, meine Vergangenheit nur durch Erinnerung gegeben, und in ihr als das, als vergangene Gegenwart, d. i. als intentionale Modifikation charakterisiert. Die erfahrende Bewährung derselben als Modifikation vollzieht sich dann notwendig in Einstimmigkeitssynthesen der Wiedererinnerung; nur so bewährt sich Vergangenheit als solche. Wie meine erinnerungsmäßige Vergangenheit meine lebendige Gegenwart *transzendiert* als ihre Modifikation, so ähnlich das appräsentierte fremde Sein das eigene (in dem jetzigen reinen und untersten Sinn des primordinal Eigenheitlichen). Die Modifikation liegt beiderseits im Sinne selbst als Sinnesmoment, sie ist Korrelat der sie konstituierenden Intentionalität. So wie sich in meiner lebendigen Gegenwart, im Bereich der *inneren Wahrnehmung*, meine Vergangenheit konstituiert vermöge der in dieser Gegenwart auftretenden einstimmigen Erinnerungen, so kann sich in meiner primordinalen Sphäre durch in ihr auftretende, vom Gehalt derselben motivierte Appräsentationen in meinem ego fremdes ego konstituieren, also in Vergegenwärtigungen eines neuen Typus, die ein neuartiges Modifikat als Korrelat haben. Freilich, solange ich Vergegenwärtigungen in meiner eigenheitlichen Sphäre betrachte, ist das zugehörige zentrierende Ich das eine identische Ich-selbst. Zu allem Fremden aber gehört, solange es seinen notwendig mitzugehörigen appräsentierten Konkretionshorizont innehält, ein appräsentiertes Ich, das ich selbst nicht bin, sondern mein Modifikat, anderes Ich.

Eine wirklich ausreichende Auslegung der noematischen Zusammenhänge der Fremderfahrung, die für eine volle Aufklärung ihrer konstitutiven Leistung, ihrer Leistung durch konstitutive Assoziation durchaus notwendig sind, ist mit dem bisher Aufgewiesenen noch nicht abgeschlossen. Es bedarf einer Ergänzung, um so weit zu kommen, daß uns von den gewonnenen Erkenntnissen aus Möglichkeit und Tragweite einer transzendentalen Konstitution der objektiven Welt evident und damit der transzendental-phänomenologische Idealismus völlig durchsichtig werden kann.

2. Sekundäre und tertiäre Originalität

Das Für-mich-sein des Anderen in der Einfühlung, die als dessen [641]
Wahrnehmung fungiert.[1] Unmittelbar im Ausdruck seiner von mir wahrgenommenen Körperlichkeit indiziert er, als wie ihm seine (dieselbe) Körperlichkeit als sein Leib gegeben ist, und von da ‹ist› mitindiziert seine Umwelt mit meiner Umwelt in den verschiedenen Erscheinungsformen synthetisch sich deckend und sein Verhalten in ihr und horizonthaft sein unbestimmt offenes übriges Sein.

Mit der einfühlenden Vergegenwärtigung ist es ähnlich wie mit der Erinnerung an meine eigene Lebensvergangenheit. Während ich jetzt ein originales (uroriginales) Gegenwartsleben lebe, das als uroriginales wahrnehmungsmäßig so verläuft, daß ich darauf jetzt jederzeit einen schlicht erfassenden Blick werfen kann, tritt in eins damit ein gegenwärtiges Erinnern einer vergangenen Lebensgegenwart auf.* Offenbar deckt sich hierbei das gegenwärtige und vergangene Ich als dasselbe, in dem überhaupt »wirkliche« Gegenwart und vergegenwärtigte Gegenwart synthetisch sich decken in Differenz, und darin eben das Ich als identisch dasselbe. Der Leib als derselbe verharrend, das Wahrnehmungsfeld als original gegebenes und das erinnert vergegenwärtigte im Verhältnis des sich wechselseitig Verdrängens und abwechselnd Verdeckens, so daß ich mich bald in dieses, bald in jenes versetzen kann. Das Verdeckte bleibt dabei für mich doch gegenwärtige Erinnerung und ist bereit, sich durch meine Umstellung zu veranschaulichen.

* Die Erinnerung ist »sekundäre« Originalität. Meine konkrete Gegenwart selbst in ihrer Originalität gliedert sich in das Uroriginale und sekundär Originale.

Ebenso hinsichtlich der Einfühlung. Der Andere ist in meiner konkreten Gegenwart in einer sekundären oder eigentlich *tertiären* Originalität vergegenwärtigt, tertiär, weil jetzt zu meiner Gegenwart wie
[642] andererseits zu dem als Anderer Vergegenwärtigten | alles Erinnerungsmäßige (Wiedererinnerung, Miterinnerung, Vorerinnerung) zuzurechnen ist. Wir haben wieder Synthesis der originalen Gegenwart (im weiteren Sinn) mit der einfühlungsmäßig vergegenwärtigten, Deckung in Differenz. Ausgelegt: Es ist, als ob ich von hier dorthin leiblich versetzt wäre und dort leiblich walten würde in meinen Möglichkeiten. [...]

3. Gemeinsame Umwelt

[190] Das Subjekt findet in seiner Umwelt bewußtseinsmäßig aber nicht nur Dinge vor, sondern auch andere Subjekte; es sieht sie als Personen, sich in ihrer Umwelt betätigend, durch ihre Gegenstände bestimmt und immer von neuem bestimmbar. In dieser Einstellung fällt es ihm gar nicht ein, den Geist dem Leibe »einzulegen«[1], d. i. ihn als etwas am Leib, als in ihm Fundiertes, mit dem Leibe zu einer Realität Gehöriges zu betrachten, also die betreffende reale Apperzeption (die naturale) zu vollziehen. Tun wir das, dann ist der Mensch selbst gesetzt als eine Sache. Da kommt der Geist als Person, gleichgeordnet unserer Person, wie sie Glied des Personenverbandes ist, nicht zu seinem Rechte. Da fungiert er nur als seelisches Sein im Sinne der Naturbetrachtung, als kausal Abhängiges vom Leibe, dem er aufgepfropft erscheint.

Menschen und Tiere »als bloße Sachen behandeln«, das hat freilich einen verschiedenen Sinn: einen rechtlichen und moralischen, andererseits einen wissenschaftlichen. Aber beides hat doch etwas gemein. Moralisch-praktisch behandle ich einen Menschen als bloße Sache, wenn ich ihn nicht als moralische Person nehme, als Glied im moralischen Verbande von Personen, in dem sich eine moralische Welt konstituiert. Ebenso behandle ich einen Menschen nicht als Rechtssubjekt, wenn ich ihn nicht als Glied der Rechtsgemeinschaft, der wir beide angehören, sondern als bloße Sache, als rechtlos wie ein bloßes Ding, nehme. Wiederum analog behandle ich einen Menschen *theoretisch* als Sache, wenn ich ihn nicht einordne dem Verband von Personen, mit Beziehung auf den wir *Subjekte einer gemeinsamen Umwelt* sind, sondern ihn als bloßen Annex von Naturobjekten als puren Sachen und somit selbst als

Sachliches behandle. Das hat innerhalb gewisser Grenzen sein Recht, und zum Unrecht wird es nur, wenn ich überhaupt verkenne, daß die Naturalisierung von Personen und Seelen nur gewisse | Abhängigkeits- [191]
verhältnisse der objektiven Existenz und Sukzession zur Erkenntnis bringen kann, die eben zwischen der naturalen Sachenwelt und den personalen Geistern bestehen, sofern beide zur Einheit der objektiven raum-zeitlichen Realitätenwelt gehören; daß aber Geister noch eine andere und bedeutsamere Forschungsweise ermöglichen und fordern, eben nach der Hinsicht, daß sie selbst-eigenes Sein als Ichsubjekte haben und als das erforderlich sind für alle Sachlichkeiten und Sachforschungen als Gegenglieder,[2] sich als solche in ihrem intentionalen Leben auf die Welt in Form ihrer Umwelt beziehen. Wer überall nur Natur sieht, Natur im Sinne und gleichsam mit den Augen der Naturwissenschaft, ist eben blind für die Geistessphäre, die eigentümliche Domäne der Geisteswissenschaften. Er sieht keine Personen und aus personalen Leistungen Sinn empfangenden Objekte – also keine »Kultur«-Objekte – er sieht eigentlich keine Personen, obschon er sich mit Personen in der Einstellung des naturalistischen Psychologen zu schaffen macht. – Aber das bedarf noch gründlicher Ausführung.

In der *komprehensiven Erfahrung vom Dasein des Anderen* verstehen wir ihn also ohne weiteres als personales Subjekt und dabei auf Objektitäten bezogen, auf die auch wir bezogen sind: auf Erde und Himmel, auf Feld und Wald, auf das Zimmer, in dem »wir« gemeinsam weilen, auf ein Bild, das wir sehen usw. Wir sind in Beziehung auf eine gemeinsame Umwelt – wir sind in einem personalen Verband: das gehört zusammen. Wir könnten für Andere nicht Personen sein, wenn uns nicht in einer Gemeinsamkeit, einer intentionalen Verbundenheit unseres Lebens eine gemeinsame Umwelt gegenüber stünde; korrelativ gesprochen: eins konstituiert sich wesensmäßig mit dem anderen. Jedes Ich kann für sich und andere erst zur Person im normalen Sinn, zur Person im personalen Verband werden, wenn Komprehension die Beziehung auf eine gemeinsame Umwelt herstellt.

Die *gemeinsame* Umwelt erhält Gemeinsamkeiten neuen und höherstufigen Sinnes durch die auf Grund wechselseitiger Komprehensionen vonstatten gehenden Akte der personalen Wechselbestimmung. Mit dieser ergeben sich Möglichkeiten nicht nur für ein parallel laufendes und wechselseitig verstandenes Verhalten zu Gegenständen als solchen der ge-|meinschaftlichen Umwelt, sondern auch für ein verbunden- [192]

einheitliches Verhalten der Personen zu solchen Gegenständen, ein Verhalten, an dem sie gemeinsam beteiligt sind wie Glieder eines verbundenen Ganzen. Personen fassen sich nicht nur komprehensiv auf in der allerdings ersten und grundlegenden Weise, daß der Eine die zu seiner Umwelt gehörige Leiblichkeit des Anderen und deren geistigen Sinn als Leib versteht, hierbei Mienenspiel, Gesten, gesprochene Worte als Kundgebung persönlichen Lebens deutend, sondern auch so, daß sie »einander bestimmen«, gemeinsam und nicht nur einzeln, also personal verbunden tätig sind.

So wie nach dem oben Ausgeführten bloße physische Dinge »motivieren«, nämlich als erscheinende, als erfahrene Wirklichkeit auf das Subjekt der Erfahrung Reize üben, es zu einem Verhalten »veranlassen« (was phänomenal eine unmittelbare Erfahrungsbeziehung ist zwischen einem Weltobjekt als Gegenstand der Erfahrung und einem Subjekt der Erfahrung) – so üben Menschen aufeinander im gleichen allgemeinen Sinn »unmittelbare« personale Wirkungen, anschauliche Wirkungen. Sie haben für einander »motivierende Kraft«. Aber sie wirken nicht in der bloßen Weise von physischen Erfahrungsdingen, in der bloßen Form von Reizen, obschon gelegentlich auch das (ich sehe z. B. einen unleidlichen Menschen und gehe ihm aus dem Wege, so wie ich einem ekelhaften Ding aus dem Wege gehe). Es gibt eben noch eine *andere* Form des Wirkens von Personen auf Personen: sie *richten* sich in ihrem geistigen Tun *aufeinander* (das Ich auf den Anderen und umgekehrt), sie vollziehen Akte in der Absicht, von ihrem Gegenüber verstanden zu werden und es in seinem verstehenden Erfassen dieser Akte (als in solcher Absicht geäußerter) zu gewissen persönlichen Verhaltungsweisen zu bestimmen. Umgekehrt kann der so Bestimmte auf diese Einwirkung willig eingehen oder sie unwillig ablehnen und seinerseits, dadurch, daß er nicht nur danach handelt, sondern die Willigkeit oder Unwilligkeit durch Mitteilung verständlich macht, den ihn Bestimmenden wieder zu Reaktionen bestimmen. Es bilden sich so *Beziehungen des Einverständnisses*: auf die Rede folgt Antwort, auf die theoretische, wertende, praktische Zumutung, die der Eine dem Anderen macht,
[193] folgt die gleich-|sam antwortende Rückwendung, die Zustimmung (das Einverstanden) oder Ablehnung (das Nicht-einverstanden), eventuell ein Gegenvorschlag usw. In diesen Beziehungen des Einverständnisses ist eine bewußtseinsmäßige *Wechselbeziehung* der Personen und zugleich eine einheitliche Beziehung derselben zur gemeinsamen Um-

welt hergestellt. Diese kann übrigens nicht bloß eine physische und animalische (bzw. personale), sondern auch eine ideale Umwelt sein, z. B. die mathematische »Welt«. Die jeweilige Umwelt umspannt ja die Gesamtheit der »Objektitäten« – auch der idealen –, die der Person (jeder der miteinander kommunizierenden Personen) »gegenüberstehen« als bewußtseinsmäßig dieselben, und auf die sie in ihren intentionalen Verhaltungsweisen reagiert.

Die sich im Erfahren von den Anderen, im Wechselverständnis und *im Einverständnis konstituierende Umwelt* bezeichnen wir als *kommunikative*. Sie ist ihrem Wesen nach relativ zu Personen, die sich selbst in ihr finden und sie als ihr Gegenüber finden. Das gilt also von ihr so wie von der »egoistischen Umwelt« der vereinzelt gedachten Person, d. i. von der Person, die in ihrer Umweltbezogenheit abstraktiv so gedacht ist, daß sie keine Beziehungen des Einverständnisses mit anderen Personen (keine des sozialen Verbandes) befaßt. Jede Person hat, idealiter gesprochen, innerhalb ihrer kommunikativen ihre egoistische Umwelt, sofern sie von allen Einverständnisbeziehungen und den darin gründenden Apperzeptionen »abstrahieren«, oder vielmehr diese abgesondert denken kann. In diesem Sinne besteht also »einseitige Ablösbarkeit« der einen in Beziehung auf die andere Umwelt, und macht die egoistische einen Wesenskern der kommunikativen Umwelt aus, also derart, daß es von dieser aus erst abstrahierender Prozesse bedarf, wenn die erstere zur Abhebung kommen soll.

Denken wir ein bloß vereinzeltes Subjekt, also auch die bloße egoistische Umwelt desselben herausabstrahiert, so gewinnt diese hinterher, wenn wir die Abstraktion aufheben, neue intentionale Schichten mit dem Auftreten von Beziehungen des Einverständnisses, es konstituiert sich der Personenverband und die zu ihm relative kommunikative Welt, *seine* Umwelt, die nicht nur umgebende, äußere, sondern ihn selbst mitumfassende | ist. Es ist hierbei zu beachten, daß wie zu einer [194]
egoistischen Umwelt schon Personen, so zu einer kommunikativen Umwelt außerkommunikative Personen gehören können, das heißt hier: außerhalb des betreffenden sozialen Personenverbandes stehende Personen. Die dem sozialen Verband zugehörigen Personen sind füreinander gegeben als »*Genossen*«, nicht als *Gegenstände, sondern Gegensubjekte*, die »mit«einander leben, verkehren, aufeinander bezogen sind, aktuell oder potentiell, in Akten der Liebe und Gegenliebe, des Hasses und Gegenhasses, des Vertrauens und Gegenvertrauens usw.

Die Akte der *sozialen Wechselbeziehung* sind nach dem oben Dargestellten unter den Akten des einseitigen Hineinverstehens in fremdes Ichleben besonders ausgezeichnet. Es genügt nicht, daß die Anderen als Personen verstanden werden und daß der Verstehende sich einseitig zu den Anderen so und so verhält, sich nach ihnen richtet; dabei brauchte kein Einverständnis mit den Anderen zu bestehen. Aber darauf gerade kommt es an. Die Sozialität konstituiert sich durch die *spezifisch sozialen, kommunikativen Akte*, Akte in denen sich das Ich an Andere wendet, und dem Ich diese Anderen auch bewußt sind als die, an welche es sich wendet, und welche ferner diese Wendung verstehen, sich eventuell in ihrem Verhalten danach richten, sich zurückwenden in gleichstimmigen oder gegenstimmigen Akten usw. Diese Akte sind es, die zwischen Personen, die schon voneinander »wissen«, eine höhere Bewußtseinseinheit herstellen, in diese die umgebende Dingwelt als gemeinsame Umwelt der stellungnehmenden Personen einbeziehen; und auch die physische Welt in dieser apperzeptiven Einbezogenheit hat sozialen Charakter, sie ist Welt, die geistige Bedeutung hat. [...]

4. Mitteilungsgemeinschaft

[...]

[472] Wie nun, wenn wechselseitige aktiv eingehende Einfühlung hergestellt ist? *Damit ist noch keine soziale Einigung, keine kommunikative, hergestellt*, kein aktueller Ich-Du-Konnex, als diejenige Aktualität, die Voraussetzung ist für die habituellen Ich-Du- und Wir-Einheiten, die nicht ein bloßes Zusammensein von Menschen in der Welt sind und als das für mich und für andere Glieder solcher Kollektion kollektiv erfahrbar sind, sondern eine personal verbundene Gemeinschaft, eine personale Vereinigung der verschiedenen möglichen Typen.

Was noch fehlt, ist Vorhabe und Wille der Kundgebung – es fehlt der
[473] spezifische Akt der Mitteilung (des Sich-mitteilens), | der als Gemeinschaft schaffender lateinisch geradezu *communicatio* heißt.

Phänomenologie der Mitteilung

Es ist natürlich ein wichtiges Problem, die ursprüngliche Genesis dieses Aktes verständlich zu machen. Zunächst aber gilt es, ihn selbst in seiner Intentionalität auszulegen. Seine Voraussetzung hat er nach dem schon Ausgeführten in der wechselseitigen Einfühlung im Modus der wechselseitig aktuell wahrnehmenden, in der einer auf das subjektive Sein des anderen eingeht und zudem einer den anderen in dieser Hinsicht versteht. In dieser Situation wende ich etwa mich an den Anderen, das andere Ich, das für mich zum Du wird. Sofern er als anderes Ich verstanden ist, ist er es als Akt- bzw. Vermögenssubjekt. Er sieht jetzt oder geht jetzt dahin, er könnte in unserem gemeinsamen Weltfeld nach Belieben da- oder dorthin gehen, er hantiert mit dem, schiebend, stoßend oder sonstwie; er könnte statt dessen anders eingreifen, oder statt dieses Objektes ein anderes, und statt in dieser in anderer Absicht in Beschäftigung nehmen. Wie er sich dabei faktisch benimmt, verstehe ich dadurch, daß jeder seiner Akte, der für mich verständlich wird, die Zweiseitigkeit des Ausdrucks hat; er bekundet in der Äußerlichkeit die entsprechende Innerlichkeit des Absehens und Verwirklichens, eine Bekundung, die für mich wirksam ist, ohne daß der Andere eine spezifisch bekundende, nämlich mitteilende Absicht hat.[1] Diese setzt offenbar schon voraus, daß eine Bekundung durch bloßes Erwirken, daß der Andere den oder jene Akte vollzieht, daß er etwa auf dies oder jenes aufmerksam wird und danach, wie vorauszusehen, das oder jenes tun wird. Das kann ich erwirken, ohne daß der Andere eine Ahnung davon hat, daß ich hierbei im Spiele war, daß seine Aktivität gemäß meinem Wunsch und Willen inszeniert sei. Ich werde in solchen Fällen nie sagen, ich habe ihm diese Mitteilung gemacht. Zum Sinn solcher Rede, zum normalen Begriff von Mitteilung gehört natürlich, daß ich, während ich im Absehen und Ausführen der Mitteilung bin, zugleich von dem Anderen verstanden (erfahren) werde als so agierendes Ich, was seinerseits voraussetzt, daß mein mitteilendes Tun für den einfühlungsmäßig für mich daseienden Anderen | sich ausdrücklich bekunde, daß es [474]
in seiner sinnlichen Außenseite meine zugehörige Innerlichkeit nach Absehen und wollendem Tun ausdrücke. Auch die Absichtlichkeit eines Ausdrucks muß sich also ausdrücken, und dieses immer vorausgesetzte Ausdrücken ist wie das zum Allgemeinen der Einführung gehörige noch nicht Mitteilung.

Doch nun müssen wir wieder scheiden: Im Falle einer Mitteilung an den Anderen wünsche ich natürlich, ihn zu Akten zu bestimmen, ich wünsche, ihn das oder jenes wahrnehmen zu lassen, an das oder jenes zu erinnern, das wir etwa gemeinsam erlebt hatten, oder ich wünsche, daß er etwas theoretisch Urteilsmäßiges zur Kenntnis nehmen soll, mein Wissen in sich aufnehmend, oder ich wünsche, daß er, etwa als Folge solcher Erfahrungen oder solchen Wissens, eine Handlung vollziehen soll – wofern er nicht gar schon auf Grund früherer Vereinbarungen in Habitualität mein Diener ist, dem ich ihnen gemäß nun Befehle erteile: das oder jenes für mich auszuführen. Offenbar sind zu unterscheiden die mitteilenden Akte von den Akten, auf deren durch sie vermittelte Erwirkung im Anderen ich es schließlich abgesehen habe.

Ich wende mich an den Anderen, wünschend, daß er das und das tue in der jeweiligen Mittelbarkeit seiner Aktion, die das letztlich Erwünschte seines Tuns, und als das für mich, ergibt. Dieser Wunsch hat eventuell seinen ursprünglichen sinnlichen Ausdruck, und so auftretend kann es sein, daß derselbe vom Anderen verstanden wird, falls dieser auf ihn bzw. auf mich als so Wünschenden gerade eingehend aufmerksam ist. Ein Neues ist es, daß ich etwa auf Grund der Erfahrung, daß solches Verstehen Motiv sein kann für das Erfüllen des Wunsches, den Ausdruck absichtlich und in einer Aufmerksamkeit erweckenden Eindringlichkeit besonders gestalte, etwa den natürlich sich in meiner Geste und ohne weiteres ausdrückenden Wunsch verbinde mit einem sprachlichen Ausdruck, einer Rede.

Der Andere, selbst ein gelegentlich redend Mitteilender, versteht die Rede als Rede und was ich rede als Anrede an ihn, als mitteilende Rede, in der ich mich über mein ihn und sein Aktverhalten betreffendes Absehen ausspreche. Und so versteht er und verstehe ich auch Andere als in Beziehung aufeinander als Redende, als sich Mitteilende.
[475] »Rede« hier in einem weitesten | Sinne absichtlicher und zunächst unmittelbarer, urmodaler Mitteilung welcher Gestalt immer (durch lautende Worte, durch Schrift, durch mitteilende Gesten).

Zur Begründung der Sozialität gehört also von mir und appräsentiert von der Gegenseite eine mehrschichtige Aktivität: einfühlend, und zwar in aktiv eingehender Fremdwahrnehmung, auf den Anderen Gerichtetsein in Absicht, ihn zu gewissen Akten zu motivieren, dazu ihn dadurch zu motivieren, daß ich ihn anrede, daß ich ihm redend

mein Absehen kundtue und in unserer gemeinsamen Situation ihn motiviere, meine Rede, mein an ihn Wenden als solches zu verstehen.

Die normale Situation ist die, daß ich anredend die Erwartung habe, daß er die Mitteilung verstehend (zuhörend, also auf sie als solche eingehend, sie übernehmend) entgegennehmen werde. Diese normale Erwartung kann enttäuscht werden. Er hört nicht zu, und ich versuche etwa wiederholend oder durch sonstige Mittel des Ausdrucks dieses Eingehen zu erreichen.

Aller Sozialität liegt zugrunde (zunächst in Ursprünglichkeit der aktuell hergestellten sozialen Aktivität) der aktuelle Konnex der Mitteilungsgemeinschaft, der bloßen Gemeinschaft von Anrede und Aufnehmen der Anrede, oder deutlicher, von Ansprechen und Zuhören. Diese sprachliche Verbundenheit ist die Grundform der kommunikativen Einigung überhaupt, die Urform einer besonderen Deckung zwischen mir und dem Anderen, und so zwischen irgend jemand und einem für ihn Anderen, eine Einigung der Rede: ich apperzipiere den Anderen als mich Anredenden und somit als mir irgendeinen auf mein Aktverhalten bezogenen Wunsch oder Willen Mitteilenden (auch der Wunsch ein Willensmodus mit dem Horizont der hoffnungsvollen Möglichkeit) bzw. als meine Anrede, wenn ich umgekehrt sie vollziehe, Hörenden, und zwar auf meine Mitteilung Eingehenden. Die Mitteilung wird als solche übernommen, aufgenommen. Mein Mitteilenwollen, also mein Aktus mit seinem Sinngehalt, geht in den appräsentierten Anderen ein, indem dieser die Aktivität der Zueignung, des darauf eingehenden Zuhörens vollzieht – was sich für mich in dem Verstehen des Anderen als Zuhörenden bezeugt, bezeugt aus dem äußeren Gehaben des Anderen, das das Zuhören in dem ersten Sinne »ausdrückt«. Aus diesem ersten appräsentierenden Ausdruck wird ein mitteilender, wenn | der Andere [476]
dazu sagt, ich verstehe, auf die Anrede etwa nur höflich reagiert mit »bitte« und dgl.

Ich-Du-Deckung

Das Wesentliche ist, daß ich als gewisse Akte, und hier zunächst als Akte der Mitteilung, Vollziehender in eine solche *quasi*-Deckung mit dem anderen Ich trete, daß es als aktvollziehendes, als wach fungierendes Ich mit dem meinen sich *deckt*. Oder deutlicher: Akte vollziehe ich

nicht nur und werde nicht nur von den Anderen als Akte vollziehend verstanden, sondern mein Aktvollzug motiviert in ihm einen gewissen Mitvollzug, Akte des die Mitteilung Aufnehmens, auf das Absehen der Mitteilung Eingehens. In Anrede und Aufnahme der Anrede kommen Ich und anderes Ich zu einer ersten Einigung. Ich bin nicht nur für mich, und der Andere ist nicht mir gegenüber als Anderer, sondern der Andere ist mein Du, und redend, zuhörend, gegenredend bilden wir schon ein Wir, das in besonderer Weise vereinigt, vergemeinschaftet ist.

Aber damit haben wir noch nicht Rücksicht genommen auf den Inhalt der Mitteilung. Sie hat ja jeweils in sich als Inhalt mein Absehen, den Anderen zu einem gewissen Aktverhalten zu bestimmen, wobei dieses Aktverhalten eben durch die Mitteilung als ihr Gehalt kundgetan wird. Die Mitteilung zuhörend übernehmen ist noch nicht den Wunsch oder Willen in dem Sinne der Erfüllung übernehmen; der Andere kann sich diesem Willen auch versagen. Im einen Falle stimmt der Andere mir zu, verhält er sich innerlich bejahend, im anderen Falle ablehnend, dagegen stimmend, verneinend. Das »antwortende« Verhalten, z. B. die Bejahung, findet entweder bloß Ausdruck der Appräsentation, oder einen mitteilenden Ausdruck in normaler sprachlicher Antwort, als prädikative Bejahung bzw. Verneinung oder auch als Modalität: ich bin unentschieden, oder, ich werde es vielleicht tun etc. In jedem Falle ist dabei in der Ich-Du-Gemeinschaft Ich als Ich gewisser Akte und anderes Ich als Ich gewisser korrelater Akte verbunden, beide Ich in einer Ichdeckung als wie ein Doppel-Ich, von dem zusammenstimmende und nicht zusammenstimmende Akte ausstrahlen. So wie ein Ich mit sich selbst in Streit kommen kann, so kann in dieser Deckung ein Ich
[477] mit | dem sich mit ihm deckenden in Streit kommen. Das Verhältnis der Einstimmigkeit, in der Akte des einen Ich sich in Akten des anderen Ich erfüllen, das eine durch das andere abzielend und leistend hindurch sich erstreckt, einseitig und wechselseitig eines im anderen strebendes, vorhabendes, ausführend verwirklichendes ist, schafft offenbar die innigste Deckung. Aber auch das Gegeneinander, das verneinende, ablehnende Verhalten ist ein Verhalten nicht im Nebeneinander, sondern im Ineinander von Akt-Ich und Akt-Ich.[2] Der Wunsch, den ich an den Anderen richte, ist in ihn eingegangen, ich reiche wünschend in das andere Ich hinein, als es motivierend, aber nur sofern ich schon in ihm mit meinem Wunsch bin, er meinen Wunsch aufgenommen hat, erfahre ich, in ihm, Ablehnung. [...]

5. Normalität und Anomalitäten (Orthoästhesie, Orthologie)

Die Identität der intersubjektiven Welt beruht auf der in jeder Subjektivität konstituierten unteren Objektivität der Aspekte und Sinnendinge (die Einheiten von Aspektmannigfaltigkeiten sind). Der Andere hat in anderer Gegebenheitsweise dieselben Erfahrungsdinge, d. h. er erfährt von denselben Dingen andere Aspekte, aber individuell dieselben (wie er zunächst aufgrund der Einfühlung setzt), die der Andere bei geänderter »Stellung« im Raume haben würde. Wir beide haben aber genau dieselben Sinnendinge, dieselben motivierten sinnendinglichen Abläufe als reale Dingzustände, dieselben Dingrealitäten. *Die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen (motivierten) Aspekte (der orthologischen Mannigfaltigkeit!) ist gewissermaßen Gemeingut aller Subjekte.*[1] Aus ihr hat jedes in seiner Erfahrung notwendig andere Glieder und Abläufe, und »gleichzeitig« für die eine gemeinsame objektive Zeit, an der die Individuen »Anteil« haben. Ein Subjekt kann gleichzeitig nicht zwei Aspekte der orthologischen Mannigfaltigkeit haben, aber verteilt auf verschiedene Subjekte kann eine Mehr-|heit von Aspekten gleichzeitig sein und muß es sein, wenn sie gleichzeitig dasselbe Dingliche erfahren. [377] [378]

Jedes Gemeinschaftssubjekt ist natürlich von vornherein psychophysisches Subjekt; zunächst hat jedes einen Urbestand psychophysischer Konditionalität, jedes bezogen auf seinen Leib seine Empfindungsmannigfaltigkeiten und dadurch Aspekte etc.[2] Der Leib jedes Gemeinschaftssubjektes muß *a priori* vom selben sinnlichen Typus sein, das ist eine Bedingung der Möglichkeit der Einfühlung und wohl für ein jedes Subjekt relativ konstant und nur allmählich sich verändernd. Anomale Veränderungen, die der Leib eines Subjektes in der Natur erfährt, können verschiedenerlei, aber geregelte anomale Folgen in der Subjektivität mit sich ziehen, und auch das ist einfühlbar, soweit darin allgemeine Regeln walten, während individuelle Differenzen indirekt sich bekunden können durch Vergleichungsurteile (Farbengleichungen u. ä.), die mitteilbar sind.

Nun haben wir einen *Idealfall* bisher bevorzugt, der durch die Einfühlungsapperzeption selbst bevorzugt ist. Einfühlung ist eine Apperzeption (eine appräsentative »Wahrnehmung«), welche einem präsentierten Leib appräsentiert ein Subjekt mit einer erscheinenden Welt, die nicht nur überhaupt dieselbe ist, sondern in denselben Aspekten und

Sinnendinglichkeiten erscheinende ist, wie wir es soeben ausgeführt haben. Danach ist der *Normalfall* der, daß jedes Gemeinschaftssubjekt in der Tat gemeinschaftlich hat dieselbe orthologische Erscheinungsmannigfaltigkeit (Aspektmannigfaltigkeit), und somit ein jedes *denselben* Urbestand hat an psychophysischer Konditionalität.

Indessen, Einfühlung kann bestehen, bzw. bestehen bleiben, wenn die eingefühlte Subjektivität, und zwar nach seiten der räumlichen Umwelt, nicht so ganz dieselbe, so völlig gleich erscheinende ist, wie wir voraussetzten und wie es in der schlichten Einfühlung motiviert ist. Für mich konstituiert ist eine fortdauernde reale Welt in ihren Realitätsformen durch ein einstimmiges, also orthologisches System von Wahrnehmungen, bzw. Aspekten, Sinnendingen. Für ein anderes Gemeinschaftssubjekt gilt dasselbe; aber sein orthologisches System braucht nicht genau »dasselbe« ‹zu› sein wie meines. Eine kommunikative Men-
[379] schenvielheit, in der »in der Regel« die Subjekte *dasselbe* | orthologische System haben und Subjekte mit einem abweichenden orthologischen System »Ausnahmen« sind, nennen wir eine *normale Menschheit*. Das »in der Regel« deutet darauf hin, daß die Menschen in der Verständigung mit anderen Menschen gewohnheitsmäßig dieselbe Orthologie voraussetzen (sich Gewohnheiten also in dieser Hinsicht bilden können durch die Regelmäßigkeit solcher Erfahrung) und daß andere Fälle nur als Abweichungen von der Regel normal vorkommen. Doch schließt das nicht aus, daß künstliche Veranstaltungen, die eine genauere Vergleichung der orthologischen Systeme ermöglichen, auch Differenzen in großer Zahl herausstellen *und so die identische Orthologie überhaupt nur eine Idee ist*.

Aber wie können Menschen eine Verständigung erzielen, also eine Menschheit bilden, wenn sie nicht eine und dieselbe Welt konstituieren, und wie können sie das, wenn sie verschiedene orthologische Systeme haben,* wie können sie sich verschiedene einfühlen? Widerspricht das nicht der Möglichkeit der Einfühlung?

Offenbar nicht, da wir die Sachen aus unserer einfühlenden Erfahrung sehr gut kennen und leicht verstehen. Eine gewisse durchgehende und austauschbare Orthologie muß natürlich vorhanden sein. Aber das hindert nicht, daß der eine farbenblind ist, der andere farbennormal und daß nachweisbar Unterschiede in der Auffassung von Farbigkeiten

* Soll ich nicht sagen, *orthoästhetische* Aspekte, Orthoästhesie?

vielfach bestehen. Und so überhaupt in den verschiedensten Richtungen der Sinnlichkeit. Natürlich jedes Subjekt, auch der Farbenblinde, hat darum doch *seine* Orthologie: Es konstituiert ja seine Erscheinungswelt, und diese darin erscheinende ist *wahre* Welt. Sie ist freilich im angegebenen Sinne anomal. Sie wäre aber normal, wenn die meisten Subjekte so empfänden. Höchstens könnte man einwenden, im Vergleich der verschiedenen orthologischen Systeme finden wir Unterschiede des Besseren und Minderen; das *optimale System* hat einen Vorzug, nämlich, es stellt vom »wahren Ding« das meiste dar, den größten Reichtum ihm zukommender Differenzen. Wir als Normale, wir als die sinnlich Vollkommeneren unterscheiden daher, was der Anomale, wenn er auf seine eigene Erfahrung, auf sein System der Orthoästhesie angewiesen ist, | verwechselt.* Das ist freilich richtig; aber [380]
wir können doch nicht den Begriff des Normalen nach einzelnen Individuen orientieren, da es ja faktisch immer wieder einmal »Übernormale« ebenso wie Unternormale gibt, und nirgends feste Grenzen, die wir konkret fixieren könnten. Eher könnten wir davon sprechen, daß das typisch Allgemeine, Durchschnittliche ein verständliches Maß ist, dem gegenüber wir das Unternormale und Übernormale abgehoben fänden.

Offenbar bekundet sich die Abweichung von der in der Einfühlung naiv gesetzten sinnenanschaulichen Gemeinsamkeit (sie ist vermöge der Apperzeption motiviert) durch Unstimmigkeit von Aussagen, die jeder an seiner direkten Erfahrung orientiert – insbesondere von Vergleichsurteilen. Die Bedingungen der Verständigung sind schon erfüllt, wenn der *Raum* normal konstituiert ist, räumliche Gestalt und sinnendingliche Beschaffenheiten in einigem Ausmaß, nach *einem* Sinn etwa, während sie für den andern fehlt oder nicht voll ausreicht etc.

Zunächst werden die Anomalitäten, die sich als Widersprüche der Erfahrungen verschiedener Subjekte über dieselben Dinge (die also mit widersprechenden Beschaffenheiten ausgestattet erscheinen: für verschiedene Subjekte) darstellen, auf dem Boden der Normalität gelöst: Das, was »alle« Menschen erfahren (und zwar einstimmig, orthoästhetisch jeder für sich und alle zusammen miteinander), ist das Wahre, und

* Zuerst erscheint das als eine wichtige Ergänzung zum Begriff der Normalität. Aber auch als Idee ist das Optimum wohl kaum verwendbar. Oder kann sie begrenzt werden? Auge des Adlers, Geruch des Hundes etc.? Die Zahl der Sinne? Oder soll man hier eine »*transzendentale Idee*« im Kantischen Sinne supponieren?

wo einzelne es anders finden, sind es Querköpfe (sinnlich defekte, wie die Erfahrung zeigt). Aber dabei kann es nicht sein Bewenden haben. Einerseits erfährt jeder einstimmig *seine* Raumdinge und muß in der Einfühlung, die sich immerfort bestätigt, andere Menschen setzen, die ebenfalls für sich einstimmig dieselben Dinge erfahren, und in weitem Maß stimmen die beiderseitigen Aussagen und Voraussagen, vor allem hinsichtlich der Räumlichkeit und der kausalen Folgen. Andererseits bleiben die Unstimmigkeiten. Es kann aber nicht ein und dasselbe Ding unstimmige Eigenschaften haben. Die Dinge sind dieselben, sie
[381] haben dieselben Eigenschaften, dieselben raumzeitlichen, aber | wechselnden sinnlichen Eigenschaften, die ihrerseits abhängig sind von den Subjekten und Subjektleibern. Die Idee derselben Dinglichkeit läßt sich aber durchhalten, und voll durchhalten unter dem Gesichtspunkt der mathematisch-physischen Natur und der Abhängigkeit aller Sinnendinge als »bloße Erscheinungen« der wahren Dinge (der mathematischen Natur) von der wechselnden Subjektivität, vermittelt durch die Kausalität der Dinge mit dem Leibe (beide nach ihrem An-sich-sein betrachtet).

6. Der normale Mensch

[...]

[139] Ist jeder *normale* Mensch historisch, konstituiert als seiend in einer historisch dauernden Gemeinschaft, so ist seine Umwelt, die Welt, die für ihn konkret konstituiert ist, *umgrenzt* als historische, unerachtet eines offenen Horizontes einer »leeren« Raumzeitlichkeit und Welt; so, wenn wir die totale historische Gemeinschaft nehmen, die als totale sich in Sondergemeinschaften gliedert.

Problem der Erweiterung der Welt durch Besetzung des leeren Wahrnehmunghorizontes mit einer anderen historischen Totalität, einer fremden, total fremdartiger, in diesem Sinn abnormer Menschen einer abnormen Umwelt. Verknüpfung zur totalen »irdischen« Menschheit. Umgekehrt der Zerfall einer Totalität durch »Vergessen« der Tradition, durch Bruch der Tradition.

Wesensmäßig Hand in Hand mit der Konstitution historischer Umwelt geht die Konstitution einer ihre Endlichkeiten überschreitenden
[140] und endlosen, einer offenen Natur, und diese | *ermöglicht* als immerzu

verlaufende die Konstitution der offenen Möglichkeit von immer neuen, obschon faktisch unzugänglichen historischen Totalitäten.*

Aber wie steht es nun mit der Konstitution der Anomalitäten? Ich ging als der mich transzendental Besinnende von mir aus und der mir geltenden Welt. In meiner Zeitlichkeit, soweit ich mich zurückbesinne, hatte ich immer schon Welt, dieselbe Welt, die aber in meinem Leben immer neuen Sinn annahm und doch Einheit seiender Welt durch alle diese Wandlungen durchhielt. In meiner Kindheit war mir noch der Sinn des generativen Daseins der Menschheit und einer Historie verschlossen, ich wußte noch nichts von Tradition, für mich gab es keine Tradition. Nur Andere wußten es, daß selbst meine Spiele, meine Märchen etc. aus uralter Tradition mir – durch die Anderen, die in ihr standen – übermittelt sind. Von Geburt und Tod hatte ich keine Ahnung, selbst wenn ich die Worte dafür schon hatte. Ich wußte nichts von Literatur, von Wissenschaft, von Kunst, von historischer Kultur überhaupt, obschon ich schon eine Umwelt mit Bildern, mit Gebrauchsobjekten usw. hatte. Der Seinssinn der Welt, den ich hatte, war in fortgehender Umbildung des Sinnes, nicht einer bloßen Sinneserweiterung durch Besetzung der Horizonte. Der Welthorizont hatte keine bestimmte, jedenfalls keine offen ins Endlose fortgehende bestimmte Einzeichnung, obschon er doch eine gewisse Offenheit hatte. Es ist ein Problem, welche Art der Sinnbildung vonstatten ging, wie sie zu verstehen, konstitutiv auszulegen ist und wie sich hinterher verstehen läßt, daß ich als Reifgewordener sagen kann: Von »der« Welt hatte ich eine Vorstellung, aber eine sehr unvollkommene, erst allmählich gewann ich immer weiter reichende Weltkenntnis.

Als reifer Mensch unter Reifen und Normalen bilde ich und alle mit mir in mindestens mittelbarer Gemeinschaft Stehenden meine Welterfahrung ebenfalls aus, aber der Stil der Erfahrungswelt, wie sie für den reifen »vernünftigen« Menschen ist und, was dasselbe zu besagen pflegt, »wie sie wirklich ist«, ändert sich nicht | mehr grundwesentlich. [141]

* Doch von anderer Seite wird diese Möglichkeit zum Problem. Kann die gesamte Welt so beschaffen sein: eine unendliche Natur, in ihr verteilt historische Gemeinschaften, sich fortschreitend vergemeinschaftend, und ideell so, daß die unendliche Natur zum einheitlichen Territorium einer universalen Menschheit wird oder auch daß die unendliche Welt zu einer einheitlich einzigen historischen Welt wird, in der die Allmenschheit, die Synthesis aller Menschheiten ideell über alles Seiende praktische Verfügung gewinnen, alles ins Unendliche vergeistigen kann etc.?

Freilich, im Lauf der Zeiten ändern sich die »Weltanschauungen«, ihr Seinssinn, auch innerhalb unserer Einheit der historischen Kulturgemeinschaft. Also das gibt wieder Probleme.

Zurückgehend in meine Kindheit, soweit ich einigermaßen klare Erinnerung habe, vollziehe ich nicht nur Erinnerung, sondern auch rückgreifend Interpretation und Korrektur, zumeist freilich auch eine unbewußte Erinnerungsfälschung durch apperzeptive Umdeutung und Umgestaltung früherer Erfahrung, rückgreifende Apperzeption von der jetzigen aus.

Der normale Mensch im Sinn der Definition ist eine Idealisierung des reifen und dabei in einem anderen Sinn (einem erst zu bestimmenden) normalen Menschen.

Ich will verstehen, wie sich meine Welt als menschliche Umwelt, und zwar als Umwelt einer vergemeinschaftet lebenden Menschheit, ja des näheren meines »Wir« meiner praktischen Umwelt oder Lebenswelt konstituiert, umgrenzt von einem weiteren apraktischen Welthorizont, oder konkreter, einem Welthorizont, der andere Menschheiten und ihre Lebenswelten enthält und schließlich erst in einen »leeren« Welthorizont übergeht. Um das zu können, brauche ich Abstraktionen, und eine Abstraktionsstufe ist die Gemeinschaft der Reifen und zunächst der als wirklich »meinesgleichen« angenommenen Menschen.

Zum Problem gehört jede Schichtung, die die Welt für mich als tatsächlich für mich ausweisbare hat. Hier gilt es, die Gemeinschaft der Reifen meines normalen »Wir« und dann jeder solchen Wirgemeinschaft generativ zurückzuverfolgen, während die Kinder nur zur Welt des Vorhandenen und zu Behandelnden gehören, ebenso andererseits die Verrückten, die Kranken etc. Aber schwierig ist es, all diesem andererseits genugzutun, wie es die konkrete Welt mitbestimmt, wie konkrete Kulturwelt danach sich abschichtet und dabei als Wissenschaft, Kunst, als Handwerk, als Staat zunächst nur das Normale, relativ Vernünftige und Reife befaßt und dann wieder mit dem Ausgeschlossenen in eins zu nehmen ist in konkreter Historizität.

Schließlich, wie konstituiert sich eine Lebenswelt, trotzdem die reifen Menschen nichts weniger als ernstlich gleich zu gleichen stehen? Sie konstituiert sich als eine individuelle (z. B. als europäische Kultur-
[142] welt, als die der englischen Nation etc.) durch eine | individualtypische Universalstruktur, die jeder »normale« Mensch der betreffenden Kultur in seiner Zeit und ihrer Zeit (je in Gegenwart) bewußtseinsmäßig-

habituell als seinen geistigen Lebensraum hat, als »Form«, die er nach seinen individuellen Vermögen und aus seinem persönlichen Leben her konkretisiert, unvollkommen, in unzähligen Stufen der Unvollkommenheit.*

Wie konstituiert sich diese ihre verharrende Struktur, an welcher das Verharren dieser Kulturwelt selbst hängt? Andererseits hat auch sie »ihre Zeit«, sie ist nur die »ihrer Zeit«, und sich wandelnd ändert sie sich doch wieder nur in der Einheit eines historischen Stiles, der sozusagen die »historische Substanz« einer universalzeitlichen Kultur ausmacht, wie der europäischen von den alten Griechen an bis zur Gegenwart. Der jetzt Lebende weiß davon nichts, aber er kann die Geschichte, die die seine als die seiner Kultur ist, enthüllen, und nur von der Struktur seiner historischen Gegenwart ‹her› (der konkret lebendigen Zeitlichkeit mit ihrer gegenwärtig lebenden Vergangenheit) kann er das tun.

Als Mensch *normal* ist, wer mit dem Wort »jedermann« sich konkret versteht, wer einer offenen Menschengemeinschaft mit Mitmenschen angehört, die dieselbe historische Lebenswelt haben, bestimmt durch dieselbe, allen vertraute, aber nicht ausgelegte Formstruktur. Der Normale ist normal in und vermöge der normalen Gemeinschaft.

7. Generativität, Geburt und Tod

Es muß gezeigt werden, daß Geburt und Tod als konstitutive Vor- [171]
kommnisse für die Ermöglichung der Weltkonstitution – oder als Wesensstück für eine konstituierte Welt gelten müssen, bzw. Generativität mit Geburt und Tod. Im Aufbau der Leistung der Einfühlung als Erfahrung von Andern und meiner unter Andern weise ich zunächst fremde wirkliche und mögliche Erfahrung auf als eine Weise der Vergegenwärtigung, die Seinsgeltung hat, und eine abgewandelte gegenüber meiner primordial-originalen Erfahrung.

Solange »fremde« Erinnerung in Deckung ist mit möglicher eigener Erinnerung, solange meine Erinnerung nur die Grenze hat des Vergessens, mein Unvermögen der Erinnerung bloß Vergeßlichkeit ist, die zugleich Potentialität der Erinnerung des Vergessenen offen läßt, so-

* Vorerst: Jede Kulturwelt hat *ihre* Form, im Wandel ihre verharrende Gestalt.

lange ist einer Konstitution von Welt nicht Genüge getan. Das wäre ja so, als ob Generativität, mit Geburt und Tod, ein zufälliges Weltfaktum wäre.

Einfühlung ergibt ursprünglich nur den Anderen, und eventuell den Anderen mit Erfahrungen, wirklichen und möglichen, die ich teils selbst im gleichen habe oder haben könnte, hätte haben können etc. Seine Erinnerungsvergangenheit reicht, wie ich verstehen kann, weiter, aber indem ich nachverstehe, hat sie für mich einen Sinn, der nicht ausschließt, daß die Erinnerungen für mich mögliche sind oder waren. So auch das künftige wirkliche und mögliche Eintreten von Anderen in meinen Erfahrungskreis; es sind Andere, die ich erfahren werde oder erfahren könnte: Mein »menschliches« Sein unter Menschen ist mein voraussichtliches und gewisses Seinwerden mit ihnen als Anderen zusammen. Nun tritt aber in die Erfahrung dieser Stufe neu ein als sinnbildend für Menschen und Welt der *Tod* und die *Geburt*. Die Zukunftsgewißheit vom eigenen Sein als weltlebender Mensch unter Menschen und vom Sein eines jeden Anderen bekommt eine unüberschreitbare Grenze und ebenso korrelativ die Erinnerungsgewißheit vom menschlichen Vergangensein und Menschen in Weltleben. [...]

8. Kollision von Zwecken

[224] Gedanken kollidieren nicht in der Intersubjektivität, aber Zwecke kollidieren eventuell

Aber sehen wir uns die identische Gemeinsamkeit und das Übernehmen für Zwecke, für Willensmeinungen näher an! Der Wille ist zunächst mein Wille, mein Zweck, z. B. eine Frucht mir zuzueignen, zu pflücken, zu kaufen, um sie zu genießen. Aber da gibt es eine Kollision der Zwecke. Seinsmeinungen kollidieren nicht in dieser Art, nämlich es gibt keine Kollision darin, daß ich die Seinsmeinung eines Anderen durch Kommunikation mit ihm übernehme, mir als die nun auch meine zueigne. Auch die Verwirklichung von Zwecken, die auf Seinsmeinungen zielen, nämlich in der Weise der Herstellung von Urteilen, etwa als mathematischen Einsichten, stören sich nicht, jeder kann solche Zwecke verwirklichen, und wir können sie gemeinsam verwirklichen. Das Resultat ist überpersönlich, persönlich ist die subjektive Einsicht

als zeitliches Erlebnis, persönlich ist auch der personale Habitus, der Erkenntniserwerb als der meine, mir verbleibende. Der Andere gewinnt den Sinn, und meine Habe und seine Habe stören sich nicht. In der Kommunikation aber sehen wir, daß wir beide dasselbe erkannt haben und uns geistig zugeeignet haben. Nur insofern kann das Kollision geben, als der eine nicht rein den Zweck dieses Erwerbes hat, sondern zudem und vielleicht letztlich den Zweck, den Anderen durch seine Entdeckung, durch seine Leistung, sein Können zu imponieren und damit einen besonderen Rang im gesellschaftlichen Leben zu erringen. Es scheiden sich also die Zwecke und Erwerbe. Die einen können intersubjektiv in der Art sein, daß sie allen Subjekten, die irgend danach streben mögen, als ihre Erwerbe zugehören können, und andere, die an Persönlichkeiten und Persönlichkeitsgruppen gebunden sind, weil ein darauf gerichtetes Erwirken anderer Persönlichkeiten die Zueignung durch die ersten aufhebt. Hat der eine oder haben die einen das praktische Interesse daran, daß eine Frucht frei auswächst, und die anderen, daß dieselbe Frucht gepflückt werde, geht die Willenseinstellung der einen auf eine physische Veränderung, die der anderen auf eine Unveränderung (und ebenso für Psychisches), so kollidieren die Wollungen, die Zwecke der betreffenden Handlungen, | sie stehen im realen Wider- [225]
streit, in der Realisierung heben sie einander auf.

9. Heimwelt und Fremdwelt

Zu jeder [...] als normale gewöhnliche Lebenswelt konstituierten Welt [205]
gehört Endlichkeit und Möglichkeit der Überschreitung dieser Endlichkeit. Sie ist als konstitutive Stufe – erste objektive Weltstufe – *heimatliche* Welt einer in ihrer konkreten Gegenwart vergemeinschafteten heimatlichen Menschheit, deren aus Generation entsprungenen Verbände und Verbände der Verbände usw. alle schließlich eine Einheit bilden, eine alle verbindenden Mittelbarkeiten übergreifende Mittelbarkeit der Verbundenheit. Sie ist für jedes personale Individuum wie für jeden geschlossenen Verband bewußt als Universum in der Tat möglicher Zugänglichkeit.[1]

In dieses Menschentum und ihre einheitliche Welt (Umwelt) können nun gelegentlich »*Fremde*« hineinkommen aus der Fremde her, einer Fremde, die eine ebensolche Welt ist mit ebensolchen Menschen wie

[206] wir Heimmenschen, aber eben anderen, | fremden. Ähnlich wie ich von mir aus transzendental Andere zur Erfahrungsgeltung bringe, so bringe ich, schon als heimatlicher Mensch konstituiert, also als Glied meiner Heimat im heimatlichen Kulturraum (*Territorium*), mir zur Erfahrung eine neue Anderheit. Oder wir Heimatlichen mit unserer Heimat erfahren (konstituieren ursprünglich im Fortschreiten der allgemeinen Weltkonstitution) eine Fremde als eine fremde Heimat mit fremden Menschen, die ihre Heimat, ihr Territorium haben (auch Fremde der Fremden etc.). Das Kulturterritorium (die wirklich praktisch gewordene, schon humanisierte Umwelt) hat seinen Außenbereich der Natur, offen endlos, evtl. zu Nutzbarkeiten heranzuziehen, zu humanisieren, aber nicht eben eigentliches Territorium. Im gelegentlichen Eindringen in diese Ferne kann auch vergangene Kultur, vergangenes Dasein von Menschen sich indizieren.

Das Territorium kann auch ein bloß zeitweiliges sein, das Heimvolk kann ein Nomadenvolk sein und dann mit anderen Nomadenvölkern, mit anderen Stämmen etc. zusammentreffen. Hier bestehen mancherlei Möglichkeiten (die die Anthropologie und Geschichte als Wirklichkeiten uns vor Augen stellen). Aber bestehen nicht durch sie hindurchgehende Wesensnotwendigkeiten als Bedingungen der Möglichkeiten dafür, daß wir die volle zeiträumliche unendliche Welt in Erfahrung haben können, deren ausgearbeitete logische Idealität wir als Wahrheit für die Welt schlechthin nehmen, die uns doch im »Ausschnitt« als endliche Lebenswelt gegeben ist? [...]

[214] Ich und wir lernen Fremde als Subjekte einer fremden, in ihrem Gemeinschaftsleben einstimmig erfahrenen Welt kennen. Korrelativ zu dieser Welt, als praktische Lebenswelt und als Welt überhaupt für sie geltend, sind sie Menschen anderer Erfahrungen, anderer Naturumgebung, anderer Lebensziele, anderer Überzeugungen jeder Art, anderer Gewohnheiten, anderer praktischer Verhaltensweisen, anderer Traditionen. Für mich erweitert sich meine Welt (bzw. für meine Heimgenossenschaft) dadurch, daß es eine andere Heimgenossenschaft gibt, anders lebend, sich verhaltend, »die« Welt anders auffassend, aber in der Tat auch eine andere Kulturwelt habend als ihnen geltende, nicht uns.

Es konstituiert sich also fremdes Menschtum, eine fremde Menschheit, als fremdes Volk etwa. Eben damit konstituiert sich für mich und für uns »unsere eigene« Heimgenossenschaft, Volksgenossenschaft in

Beziehung auf unsere Kulturumwelt als Welt unserer menschlichen Geltungen, unserer besonderen. Ich habe also (wenn ich das *quasi* oder wirklich genetisch-historisch verstehe) eine Änderung meiner und unserer Welterfahrung und Welt selbst. In »der« Welt sind wir, mein Volk, und das andere Volk, und jedes hat seine völkische Umwelt (mit seinem unpraktischen Horizont). *Umwelt* scheidet sich von Welt. Aber wie? Wenn ich weiter sage, *die* Welt, was ist da das unter diesem Titel für mich Seiende und sich Bewährende, und so für uns, wenn wir, wir mindestens in einigem und fortschreitendem Umfange, von dem | fremden Volk Kenntnis gewinnen? Zunächst mögen wir ganz und gar an unseren Seinsgeltungen festhalten, während wir doch scheiden und in gewisser Weise verbinden die Welt, in ihr unterscheiden unsere Umwelt als Lebensumwelt und die der anderen Völker. [...] [215]

X. WELT UND NATUR

»Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist.« (Hua VI, S. 146)

1. Der natürliche Weltbegriff

[131] Ehe wir aber weitergehen, wollen wir einen lehrreichen Exkurs machen; es reizt mich hier, eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Positivismus der Schule von Avenarius zu versuchen, die in der Ausschaltung aller »metaphysischen« Einschläge in den Weltbegriff und in
[132] der Restitution des »natürli-|chen« Weltbegriffs der reinen Erfahrung die Aufgabe einer Theorie und Kritik der reinen Erfahrung sieht.

Es ist nun von Interesse gegenüber dieser in weitester Umfassung und Größe gedachten Ontologie der Natur in Überlegung zu ziehen jene Beschreibung des natürlichen Weltbegriffs, mit dem wir begonnen haben.

Unsere Beschreibung war eine allgemeine und in gewisser Weise evidente. Andererseits war es doch eine Beschreibung, sie setzte das Dasein des Beschriebenen. Jeder von uns sagt bei dieser Beschreibung: »Ich bin und finde mich in einer räumlich-zeitlichen Umgebung, zwischen Dingen und anderen Menschen, ich habe von all dem Erscheinungen und finde diese bezogen auf das ausgezeichnete Ding ›mein Leib‹« usw. Das sind natürlich Fakta. Ebenso, wenn ich auf Grund der Erinnerung aussage: »Ich war und war in einer Umgebung« etc., und wieder, wenn ich sage: »Mit den andern Leibern sind Ich verbunden, ebenso wie ich auf dieselbe Umgebung bezogen« etc. Ob die jeweiligen singulären Fakta, die ich dabei vor Augen habe, wirklich bestehen, das kann, wird man sagen, zweifelhaft sein. Bleibt hier noch Evidenz übrig, eine Evidenz, die wir doch in bezug auf die Beschreibung in Anspruch genommen haben? Überlegen wir, ohne freilich hier die Sache in voller

Ausführlichkeit und in der erforderlichen Tiefgründigkeit behandeln zu können. Evident ist doch in einer leicht herauszufindenden Beschränkung, daß ich jeweils sagen kann: Ich habe die und die Wahrnehmungen, Erinnerungen, Überzeugungen etc., ich habe Selbstwahrnehmung und Selbsterfassung von mir als der bekannten Person, ich habe Wahrnehmung von Umgebung usw. Und weiter ist es evident, daß meine Urteile, wofern sie, wie wir sie orientiert haben, reine Ausdrücke des Wahrgenommenen als solchen, des Erinnerten als solchen etc. sind, insofern jeden möglichen Irrtum ausschließen, als sie mit den rein beschreibenden Ausdrücken den bloßen *Sinn* der betreffenden Wahrnehmungen, Erinnerungen, sonstigen Erfahrungsgewißheiten usw. widerspiegeln. Mag sein, daß ich mich darüber täusche, daß das Ding da sei, aber daß ich | wahrnehme und die Wahrnehmung eben Wahrnehmung [133] von einem Ding innerhalb einer räumlichen Umgebung etc. ist, das ist zweifellos.

Nun aber können wir weiter aussagen: Es ist evident, wenn in der natürlichen Einstellung Gesetztes wirklich ist, m. a. W., wenn die Wahrnehmungen, Erinnerungen usw. sich berechtigen lassen (also der gegenständliche Sinn, den sie dabei haben, sich in seiner Gültigkeit objektiv durchhalten läßt), daß auch objektiv gelten muß, was ein solcher Sinn überhaupt *a priori* fordert. Die allgemeinen Ausdrücke, mit denen ich einerseits Wahrnehmung, Erinnerung usw. als Wahrnehmung überhaupt, Erinnerung überhaupt beschreibe, und korrelativ die allgemeinen Ausdrücke, die ich hinsichtlich des Wahrgenommenen als solchen usw.[1] verwende, indem ich von Personen und Sachen, von Erlebnissen, von Dispositionen, von Dingen, dinglichen Eigenschaften, von räumlicher Ausdehnung, von zeitlicher Dauer usw. spreche, diese allgemeinen Ausdrücke bezeichnen einen allgemeinen Sinn, an den jede empirische Wahrheit offenbar gebunden ist. Mag sein, daß ich mich gegebenenfalls darin täusche, daß ein Ding, das ich vor mir zu haben glaube, wirklich ist oder so ist, wie es erscheint. Aber es erscheint, und ehe ich überhaupt die Frage erwäge, ob es wirklich ist und wie es in Wirklichkeit ist, weiß ich von vornherein, daß es nur sein kann in *dem* Sinn, in dem eben ein Ding mit Eigenschaften usw. ist: denn als das erscheint es wahrnehmungsmäßig, und die Frage, ob das Erscheinende ist, ist eben dadurch die *bestimmte* Frage: ist dieses *Ding*?

Wir können diesen Gedanken auch so ausführen: Faktum ist also bei der Beschreibung, daß ich im allgemeinen überzeugt bin nicht nur, daß

ich das und das vermeintlich vorfinde, mich in einer räumlich-zeitlichen Umgebung unter anderen Dingen und anderen psychischen Wesen, sondern daß ich auch überzeugt bin, es sei das *so allgemein gesprochen wahr*, möge ich mich auch im singulären Fall betreffs der Einzelheiten, die innerhalb der Welt von mir angenommen worden sind, täuschen. Welche Fragen nun in philosophischer Hinsicht diese thetische Evidenz, diese allgemeine, das Weltfaktum als solches und in | [134] Allgemeinheit hinstellende Evidenz an uns zu richten vermag, bleibe jetzt dahingestellt. Eine Evidenz *ist* es. Denken wir uns nun, daß im Rahmen dieser Evidenz mit besonderen empirischen Thesen operiert, daß gegebenenfalls also die besonderen Dinge der Erfahrung gesetzt und daraufhin erfahrungsmäßig geurteilt wird, wie es schon das gemeine Leben und nicht minder die Naturwissenschaft tut, so ist es völlig zweifellos, daß schon im Allgemeinen und nicht minder dann im Besonderen alle mögliche Erfahrungserkenntnis gebunden ist an den *Sinn*, mit dem diese Thesen vollzogen sind. Naturwissenschaft ist nichts anderes und will nichts anderes sein als die Wissenschaft von der Natur, sie setzt also als gültig voraus, vor jeder näheren methodischen Bearbeitung des Erfahrungsgegebenen, was ihr der allgemeine Sinn von Natur als Erfahrungsgegebenheit überhaupt vorschreibt und was zum allgemeinen Ausdruck schon kommt mit den Worten, welche die Beschreibung der natürlichen Einstellung und ihres Inhalts, der natürlichen Welt als solcher, verwendet: die Worte Ding, Eigenschaft, Veränderung, Ursache, Wirkung, Raum, Zeit, andererseits auch Person, Erlebnis, Akt, Erscheinung, Disposition usf.

Das aber besagt: Alle Naturwissenschaft, sofern sie die Thesis der natürlichen Weltansicht voraussetzt und in diesem Rahmen und Sinn das Sein erforscht, ist *a priori gebunden an die reale Ontologie*.[2]

Ist es nun wahr, wie die Positivisten und insbesondere Avenarius immer wieder behauptet haben, daß die Naturwissenschaft, wie sie faktisch vorliegt, völlig durchsetzt ist und verfälscht durch schiefe, gegen die natürliche Weltansicht verstoßende Interpretationen, ja schon durchsetzt ist mit Hilfsbegriffen, die innerhalb der naturwissenschaftlichen Methode zwar nützliche Funktionen üben, aber so, wie sie faktisch definiert und interpretiert werden, einen Überschuß von Ge- | [135] danken ent-halten, die gegen das Grundschema der natürlichen Weltansicht verstoßen, dann ist es eine wichtige, ja für die Gewinnung endgültiger Naturerkenntnis unerläßliche Aufgabe, »*Kritik*« zu üben; und

diese Kritik mag ganz korrekt genannt werden »*Kritik der reinen Erfahrung*«.[3] Reine Erfahrung wäre dann diejenige Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, welche, um im Jargon des Positivismus zu bleiben, alle »Metaphysik« ausschließt.[4] »Metaphysik« bedeutet hier natürlich nichts anderes für unsere Orientierung, die freilich nicht die positivistische ist, als Suppositionen, die sich nicht an den *grundlegenden Sinn* der natürlichen Weltthesis oder an den Sinn der »Erfahrung« halten. »Erfahrung« sagt dann wieder soviel wie die Thesis der natürlichen Einstellung.[5] Die Aufgabe geht also dahin, an den Begriffen der Naturwissenschaft die so nötige Kritik zu üben, zunächst den allgemeinen Sinn der natürlichen Thesis, die aller Naturwissenschaft zugrundeliegt, reinlich auseinanderzulegen, um das Maß der Kritik damit festzustellen. Auf solche Weise und nur so kann ein wirklich einstimmiger Weltbegriff von konkretem Bestand aus der Naturwissenschaft herausgearbeitet, bzw. die faktische Naturwissenschaft zu einer »reinen« Erfahrungswissenschaft umgestaltet werden. Das alles ist offenbar außer Zweifel, wofern es nur so verstanden wird, wie wir es uns hier zur Klarheit gebracht haben. *Die »Ontologie« der Natur entfaltet in ihren Disziplinen den reinen formal-allgemeinen Sinn der natürlichen Thesis* oder die Gegebenheit der natürlichen Einstellung als solcher, während die Frage, was eine Thesis von solchem Sinnesgehalt rechtfertigt, wie die weiter besondere Frage, was die jeweilige besondere Naturwissenschaft in ihren besonderen Thesen rechtfertigt, außerhalb ihrer Linien liegt.

Wohl zu beachten ist aber, daß die Rede vom natürlichen Weltbegriff nicht meint und nicht meinen darf einen Weltbegriff, den jeder Mensch merkwürdigerweise und faktisch mit auf die Welt gebracht hat, etwa als Erbteil der tierischen Entwicklung | von Jahrmillionen, als Nieder- [136]
schlag der immer vollkommeneren, immer denkökonomischeren Anpassung des Tieres und schließlich Menschen an die Naturbedingungen; oder auch einen Weltbegriff, den sich die historische Menschheit oder gar der individuelle Mensch empirisch herausgebildet hat, der aber von ihm bei Änderung der anthropologischen, historischen, kulturellen Verhältnisse anders hätte ausgebildet werden können und müssen, so daß dann dieser der allgemein maßgebende gewesen wäre.

Natürlich gehört, so urteilen wir in der natürlichen Einstellung, jedes Erlebnis und jede Gruppe von Erlebnissen, die irgendein Mensch dieser Welt hat, selbst dieser Welt an und ist darin entstanden nach irgendwelchen empirischen Gesetzen mit empirischer Notwendigkeit unter den

gegebenen Umständen. Wie immer aber die aktuellen Erlebnisse, in denen die Menschen den Weltbegriff als einheitlichen Inhalt haben, entstanden sind, solange die Rede von einer Welt, in der Menschen sind, ›welche‹ Bewußtsein von der Welt haben, Erlebnisse haben und darunter empirisches Dasein setzende Wahrnehmungen, Erfahrungen usw. haben, solange diese Rede ihren Sinn behält, *solange gilt der natürliche Weltbegriff absolut und a priori*. Die Apriorität besagt nicht, daß eine andere Thesis als die der natürlichen Welt in jedem Sinn unmöglich ist, sie besagt nicht, daß andere Wahrnehmungen von individuellen Einheiten und andere Erfahrungen überhaupt als solche, die wir Dingwahrnehmungen, Menschenwahrnehmungen u. dgl. nennen., schlechthin undenkbar sind: worüber wir uns hier vielmehr jedes Urteils enthalten.[6] Sondern sie sagt: Gehen wir von dem Faktum der natürlichen Einstellung aus und von dem Faktum der Thesis der in ihr faßbaren und allgemein charakterisierbaren Natur und von dem Faktum, daß diese Thesis ihr zweifelloses Recht hat, dann ist jede naturwissenschaftliche Aussage als Aussage, die das in dieser Thesis gesetzte Besondere wissenschaftlich bestimmt, sinnlos, wenn sie gegen den Sinn dieser Thesis nach ihrem allgemeinen sinnbestimmenden Gehalte verstößt.*

[137] Und folglich ist es sinnlos, von der Möglichkeit zu sprechen, daß die Menschen im Lauf ihrer Erfahrung oder daß höhere Tiere im Lauf ihrer immer vollkommeneren Anpassung an die Natur in vernünftiger Weise einen anderen Weltbegriff hätten als berechtigten sich herausarbeiten können, als ob dieser Weltbegriff für Menschen in der Natur oder Tiere in der Natur etwas Zufälliges wäre, etwa so wie ‹die› besonderen und allgemeingesetzlichen Fakta, von denen die Naturwissenschaften in ihren Lehrbüchern handeln. Ich sage, das ist sinnlos, denn wir haben von Menschen gesprochen und von der Natur und von dem, was in der Natur möglich ist, wir haben also die Natur und Menschen vorausgesetzt und damit das vorausgesetzt, was Natur überhaupt »möglich« macht, d. h. wir haben den Sinn von Natur vorausgesetzt, eben den natürlichen Weltbegriff. In der Welt kann nicht etwas sein, was den Sinn der Rede von Welt aufhebt, weil es ihn eben als Sinn (als Wesen) voraussetzt. [...]

* Beschlossen liegt in dieser Rede vom Faktum, daß wir es als *in infinitum* fortdauernd denken, also antizipierend voraussetzen, daß die Thesis, die wir jeweils und jeder für sich vollzogen, sich weiter durchhalten ‹wird› in der Einstimmigkeit der Erfahrungen. Diese Antizipation liegt aber im Einheitszuge der Welterfahrung selbst begründet.

2. Lebenswelt als natürliche Geisteswelt

Ist die *theoretische Einstellung auf Natur* – auf die Welt der Alleinheit [374]
der Realitäten – *die einzig mögliche theoretische Einstellung*? Nein, sie ist ja ein besonderes Ichleben und Habitualität des Ichlebens, wobei aber eben dieses selbst anonym bleibt; eine andere mögliche Einstellung ist *die auf die »lebendige Subjektivität«* oder auf den Geist – in den Geisteswissenschaften.

Vom natürlichen Boden geht jede Wissenschaft aus, besser: auf ihm steht sie. Die Naturwissenschaft geht auf Realität und die realkausalen Zusammenhänge, die Geisteswissenschaft auf das natürliche personale Sein und Leben und die personalen Lebenszusammenhänge (Ichleben, leidend und wirkend). Natur- und Geisteswelt sind korrelative, sich nicht störende »Welten«. Der Naturwissenschaft, obschon sie das All der Realitäten erforscht, entschlüpft die Lebenswelt der Personen, sie berührt nicht die subtilste naturwissenschaftliche Theorie, und einfach darum, weil die thematische Gedankenrichtung des Naturforschers von der Lebenswirklichkeit aus einem theoretischen Strom folgt, der sie gleich zu Beginn verläßt und erst in der Form der Technik und so zu jeder naturwissenschaftlichen Anwendung im Leben zu ihr zurückführt. Das Subjekt des Lebens hat sich gegenüber Dinge – das ist, sei- [375]
nem eigenen Leben gehört notwendig ein anschaulicher Lebenshorizont zu, und ihm als Menschenleben gehört zu ein Horizont von Dingen, die nicht bloße Körper sind, sondern Wertobjekte, Güter usw., alles von ihm in Apperzeptionen erfahrene und sonstwie bewußte und gesetzte Objekte, die seine Habe sind, als im Rahmen der Subjektivität liegend, affizierend – zum Denken, Werten, Begehren, Tun.

Das Grundverhältnis in dieser Lebenswelt, das den Gesichtspunkt der Methode vorzeichnet, ist nicht das der Kausalität, sondern das der Motivation. Motiviert kann das Subjekt nur durch das werden, was es »erlebt«, was ihm in seinem Leben bewußt ist, was sich ihm subjektiv als wirklich, als gewiß, als vermutlich, wert, schön, gut gibt, diese Charaktere treten auf als motiviert, sowie sie andererseits motivierend sind. Das Motivationssubjekt setzt sich selbst als solches in originaler Selbsterfahrung und setzt Andere in Einfühlungserfahrung. Einfühlung ist nicht ein mittelbares Erfahren in dem Sinn, daß der Andere als psychophysisch Abhängiges von seinem Leibkörper erfahren würde, sondern eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen.

Ähnliches gilt von der Erfahrung der Kommunikation mit Anderen, des Wechselverkehrs mit ihnen. Sehen wir einander in die Augen, so tritt Subjekt mit Subjekt in eine unmittelbare Berührung. Ich spreche zu ihm, er spricht zu mir, ich befehle ihm, er gehorcht. Das sind unmittelbar erfahrene personale Verhältnisse, obschon in dieser Erfahrung von Anderen und von der Kommunikation mit ihnen eigenartige Vergegenwärtigungen im Spiel sind, und ich nur von meinem Subjektiven originale wahrnehmungsmäßige Erfahrung habe. Die Mittelbarkeit des Ausdrucks ist nicht Mittelbarkeit eines Erfahrungsschlusses. Wir »sehen« den Anderen und nicht bloß den Leib des Anderen, er ist für uns nicht nur leiblich sondern geistig selbstgegenwärtig, »in eigener Person«.

Die Lebenswelt ist die natürliche Welt – in der Einstellung des natürlichen Dahinlebens sind wir lebendig fungierende Subjekte in eins mit dem offenen Kreis anderer fungierender Subjekte. Alles Objektive der Lebenswelt ist subjektige Gegebenheit, unsere Habe, meine, Anderer und in eins allgemeinsame aller. Subjekt und Habe stehen sich nicht gleich, die Subjekte sind schlechthin, das nicht Personale ist Umwelt, Erlebtes ihr Erlebnis, Gesehenes, Gedachtes etc. [...]

3. Diesseits von Natur und Geist

[55] Natur und Geist als wissenschaftliche Themata sind nicht vorweg da, sondern sie gestalten sich erst in einem theoretischen Interesse und in einer von ihm geleiteten theoretischen Arbeit, auf dem Untergrund einer natürlichen, vortheoretischen Erfahrung. Da treten sie in einem ursprünglich anschaulichen Ineinander und Miteinander auf; von dieser konkret anschaulichen Einheit der vorwissenschaftlichen Erfahrungswelt muß ausgegangen werden, welche theoretischen Interessen und Denkrichtungen sie vorzeichnet und wie dabei Natur und Geist zu einheitlichen universalen Themen und immerfort untrennbar aufeinander bezogen werden können.

Wäre man je auf die volle Ursprungskonkretion der Welt, so wie sie jederzeit in naiver Ursprünglichkeit erfahren ist, zurückgegangen, und hätte man im Vollzug der methodischen Abstraktionen diese konkret anschauliche Welt als Ursprungsfeld nie vergessen, dann wären die Verkehrtheiten der naturalistischen Psychologie und Geisteswissen-

schaft nicht möglich gewesen, man hätte nie darauf verfallen können, den Geist als einen bloß kausalen Annex der materiellen Leiber oder als eine parallelisti-[sche Kausalreihe zu der der physischen Materialität zu [56] deuten. Man hätte nie Menschen und Tiere als psychophysische Maschinen oder gar als parallelistische Doppelmaschinen ansehen können.

Damit ist unser nächstes und für unseren Zweck notwendiges Vorhaben schon angedeutet. Wir gehen von den für uns fraglichen Begriffen Natur und Geist, als Gebietsbegriffen von Wissenschaften zurück auf die vor allen Wissenschaften und ihren theoretischen Intentionen liegende Welt als Welt vortheoretischer Anschauung, ja als Welt des aktuellen Lebens, in welches das welterfahrende und welttheoretisierende Leben beschlossen ist. Allgemein gesprochen sind alle Tatsachenwissenschaften Wissenschaften von der Welt. Wäre die Welt nicht ursprünglich durch Erfahrung vorgegeben, so könnte keine der Weltwissenschaften anfangen, sie hätten kein Substrat für ihre Denktätigkeiten. Beständig aber ist sie für uns alle da, und da dank der kontinuierlich fortgehenden und zusammenstimmenden Erfahrung. Sie läuft mit ihrem empfundenen Inhalt ab, den erfahrenen Dingen, ob wir auf diese Dinge hinachten oder nicht, sie erscheinen darum doch und erscheinen als daseiende Dinge.

Vorausgesetztermaßen bleiben wir in natürlicher Einstellung, und das sagt nichts anderes, als wir nehmen das erfahrungsmäßige »Sein«, so wie es sich gibt, hin, nämlich als konkret daseiend, und auf diese uns nun selbstverständlich als seiende Wirklichkeit geltende Welt bezieht sich das gesamte natürliche Leben; in diese daseiende Welt, unsere »Umwelt«, wirken und schaffen wir hinein; an sie stellen wir wie alle praktischen so alle theoretischen Fragen, auf sie beziehen wir unsere wissenschaftliche Arbeit. Diese Welt hat freilich ein sehr wechselndes Gesicht. Nicht nur, daß wir sie als veränderliche und immerfort sich verändernde erfahren, sondern auch unsere »Auffassungen« wechseln, und unsere aus theoretischen oder praktischen Tätigkeiten herstammenden Meinungen überkleiden unsere Erfahrung bzw. ihren Sinn mit neuen Sinnesschichten; was sich uns im schlichten Hinblick als Gesehenes, Gehörtes, als irgendwie Erfahrenes gibt, das trägt bei näherer Überlegung an sich derartige Niederschläge früherer Geistestätigkeiten, und so ist es fraglich, wo dann je eine wirklich vortheoretische Welt in reiner Erfahrung zu finden ist, frei von den Sinnesniederschlägen vorangegangenen Denkens.

[57] In der natürlichen Redeweise sagen wir: da sehen wir Tische und Bänke, Kollegbefte etc.; es ist klar, daß solche Worte die gesehenen Dinge in einem Sinnbezug ausdrücken, der, klargelegt, uns zurückführt auf eigene und fremde Tätigkeiten. Und wenn wir die Sterne, die wir sehen, als Himmelskörper bezeichnen oder als Beispiel Erfahrungsaussagen über Thermometergrade nehmen, so ist es offenbar, daß dem jeweils wirklich Erfahrenen meistens Wissensniederschläge, aus früherer Denkaktivität herstammend, anhaften. Das ist zweifellos. Aber wir wollen zunächst Erfahrenes genau so nehmen, wie es sich jeweils gibt, und so beginnen, wie wir beginnen müssen mit diesem jederzeit aufweisbaren Kontrast zwischen dem, was sich uns gegebenenfalls als unmittelbar Wahrgenommenes gibt, als passiv Erfahrenes, als leibhaft Daseiendes, auf das wir nur hinsehen und ‹es› selbst erfassen, gegenüber dem daran geübten Denken und den darin sich bildenden Gedanken über diese Dinge, Gedanken, die ihnen späterhin freilich sich anheften und in späterer Erfahrung ‹als› mit zum erfahrenen Selbst Gehöriges sich geben mögen.

Was uns also leitet ist ein erster, nämlich für eine erste Besinnung notwendig zu bildender Begriff von Erfahrung und erfahrener Welt, oder im besonderen erfahrener Einzelrealitäten. Erste Rückschau und Umschau haltend müssen wir dann sagen: jederzeit ist eine Welt erfahren, und bei allem Wechsel der Auffassungen und vor dem Denken, das hinterher ins Spiel treten mag, ist fortlaufend erfahren die eine und selbe Welt, über die sich Aussagen machen lassen und für die Erkenntnis von Wahrheit zu erstreben ist. Also alle Fragen nach dem wahren Sein setzen diese freilich auffassungsmäßig sehr wechselnde Erfahrungswelt voraus: die wahre Welt bezeichnet also ein höheres Erkenntnisprodukt, das in dem fließenden Universum der jeweiligen Erfahrungsgegebenheit sein ursprüngliches Bearbeitungsmaterial hat. Oder diese erste Erfahrungswirklichkeit ist das Urfeld, aus dem die wahre Welt durch wissenschaftliche Forschung und als ihre Frucht herausgearbeitet werden soll.

Diese Erfahrungswelt ersten Sinnes hat nun in allen ihren subjektiven im subjektiven Leben und Wirken wechselnden Gestalten evidenterweise eine gewisse allgemeine Struktur und, wie sich alsbald zeigt – nicht eine zufällig faktische, sondern eine a priori notwendige.

4. Welt als Boden und Horizont

Wenn wir in freiem Umblicken das Formal-Allgemeine, das an der Lebenswelt in allem Wandel der Relativitäten invariant Verbleibende, aufsuchen, so halten wir uns unwillkürlich an das, was für uns im Leben allein den Sinn der Rede von Welt bestimmt: die Welt ist das All der Dinge, der in der Weltform Raumzeitlichkeit in doppeltem Sinne »örtlich« (nach Raumstelle, Zeitstelle) verteilten Dinge, der raumzeitlichen »Onta«.[1] Somit läge hier die Aufgabe einer lebensweltlichen Ontologie, verstanden als einer konkret allgemeinen Wesenslehre dieser Onta. Für unser Interesse im jetzigen Zusammenhang genügt es, sie angedeutet zu haben. Statt zu verweilen, ziehen wir es vor, zu einer, wie sich bald zeigt, sehr viel größeren Aufgabe, und zwar sie selbst mitumspannenden, fortzuschreiten. Um uns den Weg zu dieser neuen, ebenfalls die Lebenswelt wesensmäßig betreffenden, aber doch nicht ontologischen Thematik zu bahnen, stellen wir eine allgemeine Betrachtung an, und zwar wir als wach lebende Menschen in der Lebenswelt (also selbstverständlich innerhalb der Epoché von aller Einmengung positiver Wissenschaftlichkeit). [145]

Diese allgemeine Betrachtung wird zugleich die Funktion haben, einen wesentlichen Unterschied der möglichen Weisen evident zu machen, in welchen für uns die vorgegebene Welt, das ontische Universum, zum Thema werden kann. Die Lebenswelt ist – in Vergegenwärtigung von wiederholt Gesagtem – für uns, die in ihr wach Lebenden, immer schon da, im voraus für uns seiend, »Boden« für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis.[2] Die Welt ist uns, den wachen, den immerzu irgendwie praktisch interessierten Subjekten, nicht gelegentlich einmal, sondern immer und notwendig als Unviersalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis, als Horizont vorgegeben. Leben ist ständig In-Weltgewißheit-leben. Wachleben ist, für die Welt wach sein, beständig und aktuell der Welt und seiner selbst als *in* der Welt lebend »bewußt« sein, die Seinsgewißheit der Welt wirklich erleben, wirklich vollziehen.[3] Vorgegeben ist sie dabei in jedem Falle | in der Art, daß [146] jeweils Einzeldinge gegeben sind. Es besteht aber ein grundsätzlicher Unterschied in der Weise des Weltbewußtseins und des Dingbewußtseins, des Objektbewußtseins (in einem weitesten, aber rein lebensweltlichen Sinne), während andererseits eines und das andere eine untrennbare Einheit bilden. Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich

verstanden) sind »gegeben« als für uns jeweils (in irgendwelchen Modis der Seinsgewißheit) geltende, aber prinzipiell nur so, daß sie bewußt sind als Dinge, als Objekte *im Welthorizont*. Jedes ist etwas, »etwas aus« der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten. Dieser Horizont ist andererseits nur als Horizont für seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein. Jedes hat seine möglichen Abwandlungsmodi des Geltens, der Modalisierung der Seinsgewißheit. Andererseits ist Welt nicht seiend wie ein Seiendes, wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm herausgehobene Singular setzt den Welthorizont voraus. Diese Differenz der Seinsweise eines Objektes in der Welt und der Welt selbst schreibt offenbar beiden die grundverschiedenen korrelativen Bewußtseinsweisen vor.

XI. GESCHICHTE

»Das herrschende Dogma von der prinzipiellen Trennung von erkenntnistheoretischer Aufklärung und historischer [...] Erklärung, von erkenntnistheoretischem und genetischem Ursprung ist [...] grundverkehrt. [...] Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung.« (Hua VI, S. 379–380)

1. Kritik am Historizismus

Historizismus und Weltanschauungsphilosophie [41]

Der Historizismus nimmt seine Position in der Tatsachensphäre des empirischen Geisteslebens, und indem er es absolut setzt, ohne es gerade zu naturalisieren (zumal der spezifische Sinn von Natur dem historischen Denken fernliegt und es jedenfalls nicht allgemein bestimmend beeinflußt), erwächst ein Relativismus, der seine nahe Verwandtschaft mit dem naturalistischen Psychologismus hat und der in analoge skeptische Schwierigkeiten verwickelt. Uns interessiert hier nur das eigentümliche der historizistischen Skepsis, mit dem wir uns eingehender vertraut machen wollen.

Alle Geisteshaltung – das Wort in einem möglichst weiten Sinne gedacht, der jede Art gesellschaftlicher Einheit, zuunterst die des Individuums selbst, aber auch jedwede Kulturgestaltung befassen mag – hat ihre innere Struktur, ihre Typik, ihren wunderbaren Reichtum äußerer und innerer Formen, die im Strom des Geisteslebens selbst erwachsen, sich wieder umwandeln und in der Art der Umwandlung selbst wieder strukturelle und typische Unterschiede hervortreten lassen. In der anschaulichen Außenwelt bieten uns Struktur und Typik des organischen Werdens genaue Analoga. Es gibt da keine festen Spezies und keinen Bau derselben aus festen organischen Elementen. Alles scheinbar Feste ist ein Strom der Ent-|wicklung. Leben wir uns durch innerliche Intui- [42]
tion ein in die Einheit des Geisteslebens, so können wir die in ihm waltenden Motivationen nachfühlen und damit auch Wesen und Entwick-

lung der jeweiligen Geisteshaltung in ihrer Abhängigkeit von den geistigen Einheits- und Entwicklungsmotiven »verstehen«. In dieser Art wird uns alles Historische »verständlich«, »erklärlich«, in seiner Eigenart des »Seins«, das eben »geistiges Sein«, Einheit innerlich sich fordernder Momente eines Sinnes ist und dabei Einheit des sich sinngemäß nach innerer Motivation Gestaltens und Entwickelns. In dieser Art kann also auch intuitiv erforscht werden die Kunst, die Religion, die Sitte u. dgl. Ebenso die ihnen nahestehende und in ihnen zugleich mit zum Ausdruck kommende Weltanschauung, welche, wenn sie die Formen der Wissenschaft annimmt und in der Art der Wissenschaft Anspruch auf objektive Geltung erhebt, Metaphysik oder auch Philosophie genannt zu werden pflegt. Es ergibt sich also in Hinsicht auf solche Philosophien die große Aufgabe, die morphologische Struktur, die Typik derselben sowie ihre Entwicklungszusammenhänge zu durchforschen und durch innerstes Nachleben die ihr Wesen bestimmenden Geistesmotivationen zu historischem Verständnis zu bringen. Wie Bedeutsames und in der Tat Bewunderungswürdiges in dieser Hinsicht zu leisten ist, das zeigen W. Diltheys Schriften, insbesondere die jüngst erschienene Abhandlung über die Typen der Weltanschauung.*

Bisher war natürlich von Historie, nicht aber von Historizismus die Rede. Wir erfassen die zu ihm hindrängenden Motive am leichtesten, wenn wir in einigen Sätzen Diltheys Darstellung folgen. Wir lesen: »Unter den Gründen, welche dem Skeptizismus immer von neuem Nahrung geben, ist einer der wirksamsten die Anarchie der philosophischen Systeme.« (3) »Viel tiefer aber als die skeptischen Schlüsse aus der Gegensätzlichkeit der menschlichen Meinungen reichen die Zweifel, welche der fortschreitenden Entwicklung des geschichtlichen Bewußtseins erwachsen sind.« (4) »Die Entwicklungslehre [als naturwissenschaftliche Evolutionslehre, verwoben mit der entwicklungsgeschichtlichen Erkenntnis der Kulturgestaltungen] ist notwendig verbunden mit der Erkenntnis der Relativität der geschichtlichen Lebensform. Vor dem Blick, der die Erde und alle Vergangenheiten um-
[43] spannt, schwindet die absolute Gültigkeit | irgendeiner einzelnen Form von Lebensverfassung, Religion und Philosophie. So zerstört die Aus-

* Vgl. den Sammelband *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen von W. Dilthey, Bernhard Groethuysen, Georg Misch u. a.*, Berlin 1911.

bildung des geschichtlichen Bewußtseins gründlicher noch als der Überblick über den Streit der Systeme den Glauben an die Allgemeingültigkeit irgendeiner der Philosophien, welche den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen anzusprechen unternommen haben.« (6)

An der *tatsächlichen Wahrheit* des hierin Gesagten ist offenbar kein Zweifel. Die Frage ist aber, ob es, in *prinzipieller Allgemeinheit* genommen, berechtigt sein kann. Gewiß, Weltanschauung und Weltanschauungsphilosophie sind Kulturgestaltungen, die im Strom der Menschheitsentwicklung werden und verschwinden, wobei ihr Geistesgehalt ein unter den gegebenen historischen Verhältnissen bestimmt motivierter ist. Dasselbe gilt aber auch von den strengen Wissenschaften. Entbehren sie *darum* der objektiven Gültigkeit? Ein ganz extremer Historizist wird dies vielleicht bejahen, er wird hier auf den Wandel der wissenschaftlichen Ansichten hinweisen, wie das, was heute als bewiesene Theorie gilt, morgen als nichtig erkannt wird, wie die einen von sicheren Gesetzen sprechen, was die anderen bloße Hypothesen und die Dritten vage Einfälle nennen. Usw. Hätten wir danach, angesichts dieses ständigen Wandels der wissenschaftlichen Ansichten, wirklich kein Recht, von Wissenschaften nicht nur als von Kulturgestaltungen, sondern als von objektiven Geltungseinheiten zu sprechen? Man sieht leicht, daß der Historizismus konsequent durchgeführt in den extremen skeptischen Subjektivismus übergeht. Die Ideen Wahrheit, Theorie, Wissenschaft würden dann, wie alle Ideen, ihre absolute Gültigkeit verlieren. Eine Idee habe Gültigkeit, bedeutete, sie sei ein faktisches Geistesgebilde, das für geltend gehalten wird und in dieser Faktizität des Geltens das Denken bestimmt. Gültigkeit schlechthin oder »an sich«, die ist, was sie ist, auch wenn niemand sie vollziehen mag und keine historische Menschheit sie je vollziehen würde, das gäbe es nicht.[1] Dann also auch nicht für den Satz vom Widerspruch und alle Logik, die ja ohnehin in unserer Zeit in vollem Flusse ist. Vielleicht ist das Ende, daß sich die logischen Prinzipien der Widerspruchslosigkeit in ihr Gegenteil verkehren. Und in weiterer Folge hätten auch all die Sätze, die wir jetzt ausgesprochen, und selbst die Möglichkeiten, die wir erwogen und als gültig bestehende in Anspruch genommen haben, an sich keine Gültigkeit. Usw. Es ist nicht | nötig, hierin weiterzugehen und Erörte- [44]

rungen zu wiederholen, die an anderem Orte gegeben sind.* Es wird wohl genügen, um das Zugeständnis zu gewinnen, daß – wie große Schwierigkeiten das Verhältnis zwischen fließendem Gelten und objektiver Gültigkeit, zwischen Wissenschaft und Kulturerscheinung und Wissenschaft als System gültiger Theorie dem aufklärenden Verständnis bieten mag – der Unterschied und Gegensatz anerkannt werden müsse. Haben wir aber Wissenschaft als gültige Idee zugestanden, welchen Grund hätten wir noch, ähnliche Unterschiede zwischen historisch Geltendem und Gültigem nicht auch sonst mindestens für offen zu halten – mögen wir sie »vernunftkritisch« verstehen können oder nicht? Historie, empirische Geisteswissenschaft überhaupt, kann von sich aus gar nichts darüber ausmachen, nicht in positivem und nicht in negativem Sinn, ob zwischen Religion als Kulturgestaltung und Religion als Idee, d. i. als gültiger Religion, ob zwischen Kunst als Kulturgestaltung und gültiger Kunst, ob zwischen historischem und gültigem Recht und schließlich auch zwischen historischer und gültiger Philosophie zu unterscheiden sei; ob oder ob nicht zwischen dem einen und anderen, platonisch gesprochen, das Verhältnis bestehe der Idee und ihrer getrübten Erscheinungsform. Und wenn Geistesgestaltungen in Wahrheit unter dem Gesichtspunkt solcher Gegensätze der Gültigkeit betrachtet und beurteilt werden können, so ist die wissenschaftliche Entscheidung über die Gültigkeit selbst und über ihre idealen normativen Prinzipien nichts weniger als die Sache der empirischen Wissenschaft. Der Mathematiker wird sich ja auch nicht an die Historie wenden, um Belehrung über die Wahrheit mathematischer Theorien zu gewinnen; es wird ihm nicht einfallen, die historische Entwicklung der mathematischen Vorstellungen und Urteile mit der Frage der Wahrheit in Beziehung zu bringen. Wie sollte also der Historiker über die Wahrheit der gegebenen philosophischen Systeme und erst recht über die Möglichkeit einer an sich gültigen philosophischen Wissenschaft überhaupt zu entscheiden haben? Und was hätte er je beizubringen, das den Philosophen im Glauben an seine Idee, an die einer *wahren* Philosophie wankend machen könnte? Wer ein bestimmtes System leugnet, nicht minder, wer die ideale Möglichkeit eines philosophischen Systems überhaupt leugnet, muß Gründe beibringen. Historische Tatsachen der
[45] Ent-|wicklung, auch allgemeinste der Entwicklungsart von Systemen

* Im I. Bande meiner *Logischen Untersuchungen*.

überhaupt, mögen Gründe, gute Gründe sein. Aber historische Gründe können nur historische Folgen aus sich hergeben. Aus Tatsachen Ideen sei es begründen oder widerlegen wollen ist Widersinn – *ex pumice aquam*, wie Kant zitierte.* [...]

2. Aktive und passive Sinngenese

Fragen wir nun zunächst für uns als mögliche weltbezogene Subjekte [111]
nach universal bedeutsamen Prinzipien der konstitutiven Genesis, so scheiden sie sich nach zwei Grundformen in Prinzipien der *aktiven* und der *passiven Genesis*. In der ersteren fungiert das Ich als durch spezifische Ichakte, als erzeugende, konstituierendes. Hierher gehören alle Leistungen der in einem weitesten Sinne praktischen Vernunft. In diesem Sinn ist auch die logische Vernunft praktisch. Das Charakteristische ist, daß Ichakte, in der Sozialität (deren transzendentaler Sinn allerdings erst herauszustellen ist) durch Vergemeinschaftung verbunden, sich in vielfältigen Synthesen der spezifischen Aktivität verbindend, auf dem Untergrunde schon vorgegebener Gegenstände (in vorgebenden Bewußtseinsweisen) *neue Gegenstände ursprünglich konstituieren*. Diese treten dann bewußtseinsmäßig als Erzeugnisse auf. So im Kolligieren die Menge, im Zählen die Zahl, im Teilen der Teil, im Prädizieren das Prädikat bzw. der prädikative Sachverhalt, im Schließen der Schluß usw. Auch das ursprüngliche Allgemeinheitsbewußtsein ist eine Aktivität, in der das Allgemeine sich gegenständlich konstituiert. Auf seiten des Ich konstituiert sich als Folge eine Habitualität der Fortgeltung, die jetzt mitgehört zur Konstitution der Gegenstände als schlechthin für das Ich seiender, auf die also immer wieder zurückgegriffen werden kann, sei es in Wiedererzeugungen mit dem synthetischen Bewußtsein derselben Gegenständlichkeit als in *kategorialer Anschauung*[1] wieder gegebener, sei es in einem synthetisch zugehörigen

* Dilthey lehnt a. a. O. ebenfalls den historizistischen Skeptizismus ab; ich verstehe aber nicht, wie er aus seiner so lehrreichen Analyse der Struktur und Typik der Weltanschauungen entscheidende Gründe *gegen* den Skeptizismus gewonnen zu haben glaubt. Denn, wie im Text ausgeführt, weder gegen noch *für* irgendetwas, das auf objektive Gültigkeit Anspruch erhebt, kann eine doch empirische Geisteswissenschaft argumentieren. Die Sache wird anders, und das scheint innerlich sein Denken zu bewegen, wenn die empirische Einstellung, die auf empirisches Verstehen geht, mit der phänomenologischen Wesenseinstellung vertauscht wird.

vagen Bewußtsein. Die transzendentale Konstitution von derartigen Gegenständen mit Beziehung auf intersubjektive Aktivitäten (wie die der Kultur) setzt die vorangehende Konstitution einer transzendentalen Intersubjektivität voraus, worüber erst nachher zu sprechen sein wird.[2]

Die höherstufigen Gestalten von derartigen Aktivitäten der *Vernunft* in einem spezifischen Sinne und korrelativ von Vernunfterzeugnissen,
[112] die insgesamt den Charakter der Irrealität haben | (der *idealen* Gegenstände), können wir, wie schon erwähnt wurde, nicht ohne weiteres als jedem konkreten ego als solchem zugehörig ansehen (wie schon die Erinnerung an unsere Kinderzeit zeigt). Allerdings mit den niedersten Stufen, wie dem Erfahrend-erfassen, Das-Erfahrene-in-seine-Sondermomente-auslegen, -zusammenfassen, -beziehen u. dgl., wird es sich schon anders verhalten.

Jedenfalls aber setzt jeder Bau der Aktivität notwendig als unterste Stufe voraus eine vorgebende Passivität, und dem nachgehend stoßen wir auf die Konstitution durch passive Genesis. Was uns im Leben sozusagen fertig entgegentritt als daseiendes bloßes Ding (von allen *geistigen* Charakteren abgesehen, die es z. B. als Hammer, als Tisch, als ästhetisches Erzeugnis kenntlich machen), das ist in der Ursprünglichkeit des *es selbst* in der Synthesis passiver Erfahrung gegeben. Als das ist es vorgegebem den mit dem aktiven Erfassen einsetzenden *geistigen* Aktivitäten.

Während diese ihre synthetischen Leistungen vollziehen, ist die ihnen alle *Materie* beistellende passive Synthesis immer weiter im Gang. Das in passiver Anschauung vorgegebene Ding erscheint weiter in einheitlicher Anschauung, und wieviel dabei auch ‹durch› die Aktivität der Explikation, des Einzelerfassens nach Teilen und Merkmalen modifiziert sein mag, es ist auch während und in dieser Aktivität stehende Vorgegebenheit, es verlaufen die mannigfaltigen Erscheinungsweisen, die einheitlichen visuellen oder taktuellen Wahrnehmungsbilder, in deren offenbar passiver Synthesis das eine Ding, darin die eine Gestalt usw., erscheint. Doch eben diese Synthesis hat als Synthesis dieser Form ihre sich in ihr selbst bekundende *Geschichte*. Es liegt an einer wesensmäßigen Genesis, daß ich, das ego, und schon im ersten Blick, ein Ding erfahren kann. Das gilt übrigens wie für die phänomenologische so für die im gewöhnlichen Sinn psychologische Genesis. Mit gutem Grunde heißt es, daß wir in früher Kinderzeit das Sehen von Din-

gen überhaupt erst lernen mußten, wie auch, daß dergleichen allen anderen Bewußtseinsweisen von Dingen genetisch vorangehen mußte. Das vorgegebene Wahrnehmungsfeld in der *frühen Kindheit* enthält also noch nichts, was in bloßem Ansehen als Ding expliziert werden könnte. Doch ohne uns auf den Boden der Passivität zurückzuversetzen oder gar von der psychophysischen Außenbetrachtung der Psychologie Gebrauch zu machen, können | wir, kann das meditierende [113]
ego[3] durch Eindringen in den intentionalen Gehalt der Erfahrungsphänomene selbst, der dingerfahrenden und aller sonstigen Phänomene, intentionale Verweisungen finden, die auf eine *Geschichte* führen, also diese Phänomene als Nachgestalten anderer, ihnen wesensmäßg vorangehender (wenn auch nicht gerade auf denselben konstituierten Gegenstand beziehbarer) Vorgestalten kenntlich machen. Da aber stoßen wir bald auf Wesensgesetzmäßigkeiten einer passiven, teils aller Aktivität voranliegenden, teils alle Aktivität selbst wieder umgreifenden Bildung von immer neuen Synthesen, auf eine passive Genesis der mannigfaltigen Apperzeptionen als in einer eigenen Habitualität verharrender Gebilde, die für das zentrale Ich geformte Vorgegebenheiten scheinen, wenn sie aktuell werden, affizieren und zu Tätigkeiten motivieren. Das Ich hat immerzu dank dieser passiven Synthesis (in die also auch die Leistungen der aktiven eingehen) eine Umgebung von *Gegenständen*. Schon daß alles mich als *entwickeltes* ego Affizierende apperzipiert ist als *Gegenstand*, als Substrat kennenzulernender Prädikate, gehört hierher. Denn das ist eine im voraus bekannte mögliche Zielform für Möglichkeiten der Explikation als bekannt machender, als solcher, die einen Gegenstand als bleibenden Besitz, als immer wieder Zugängliches konstituieren würde: und diese Zielform ist im voraus verständlich als aus einer Genesis entsprungen. Sie weist selbst auf eine *Urstiftung* dieser Form zurück.[4] Alles Bekannte verweist auf ein ursprüngliches Kennenlernen; was wir unbekannt nennen, hat doch eine Strukturform der Bekanntheit, die Form *Gegenstand*, des näheren die Form *Raumding*, *Kulturobjekt*, *Werkzeug* usw.

3. Sinn- und Tatsachengeschichte

[...]

[378] Wir knüpfen ergänzende Klärungen an zwei unserer philosophiehistorischen Situation naheliegende Einwände.

Fürs Erste: Was ist das für ein sonderlicher Eigensinn, die Frage nach dem Ursprung der Geometrie durchaus auf einen unerfindlichen, nicht einmal sagenhaften Thales der Geometrie zurückführen zu wollen? Die Geometrie in ihren Sätzen, in ihren Theorien liegt vor. Natürlich müssen und können wir diesen logischen Bau bis ins letzte in Evidenz ver-

[379] antworten. Gewiß kommen wir da auf erste Axiome und | von ihnen aus auf die ursprüngliche Evidenz, die die Grundbegriffe ermöglichen. Was ist das anderes als »Erkenntnistheorie«, hier speziell Theorie der geometrischen Erkenntnis? Niemand wird es einfallen, das erkenntnistheoretische Problem auf jenen erdachten Thales zurückzuleiten – was doch ganz überflüssig ist. In den gegenwärtig vorliegenden Begriffen und Sätzen selbst liegt ihr Sinn, zunächst als nicht evidente Meinung, aber wahrer Satz mit der gemeinten, aber noch verborgenen Wahrheit, die wir selbstverständlich an ihnen selbst durch Evidentmachung an den Tag bringen können.

Unsere Antwort lautet: Gewiß ist die historische Rückbeziehung niemandem eingefallen; und gewiß ist die Erkenntnistheorie nie als eine eigentümlich historische Aufgabe angesehen worden. Aber eben das machen wir der Vergangenheit zum Vorwurf. Das herrschende Dogma von der prinzipiellen Trennung von erkenntnistheoretischer Aufklärung und historischer, auch geisteswissenschaftlich-psychologischer Erklärung, von erkenntnistheoretischem und genetischem Ursprung ist, sofern man die Begriffe »Historie« und »historische Erklärung« und »Genesis« nicht in der üblichen Weise unzulässig beschränkt, grundverkehrt. Oder vielmehr, grundverkehrt ist die Beschränkung, durch die gerade die tiefsten und eigentlichen Probleme der Geschichte verdeckt bleiben. Überdenkt man unsere (allerdings noch rohen, uns später und in Notwendigkeit in neue Tiefendimensionen führenden) Darlegungen, so machen sie ja gerade evident, daß unser Wissen: die gegenwärtig lebendige Kulturgestalt Geometrie sei Tradition und zugleich tradierend, nicht etwa ein Wissen um eine äußere Kausalität ist, die das Nacheinander der historischen Gestalten erwirkte – etwa gar ein Wissen aus Induktion, die hier vorauszusetzen geradezu eine Absurdität wäre –, sondern

sie und eine vorgegebene Kulturtatsache überhaupt verstehen, das heißt schon, ihrer Geschichtlichkeit bewußt sein, obschon »implizite«. Dies aber ist nicht ein leeres Wort, denn ganz allgemein gilt es für jede unter dem Titel »Kultur« gegebene Tatsache, mag es sich um die niederste Bedürfniskultur handeln oder um höchste Kultur (Wissenschaft, Staat, Kirche, wirtschaftliche Organisation usw.), daß schon in jedem schlichten sie als Erfahrungstatsache Verstehen »mitbewußt« ist, daß sie Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her. Wie verschlossen, wie bloß »implizite« mitgemeint dieser Sinn ist, ihm gehört zu die evidente Möglichkeit der Explikation, der »Verdeutlichung« und Klärung. Jede Explikation und jedes von Verdeutlichung in Evidentmachung Übergehen (sei es auch vielleicht allzu früh steckenbleibend) ist nichts anderes als historische Enthüllung; in sich selbst wesensmäßig ist es ein Historisches und trägt als solches wesensnotwendig den Horizont seiner Historie in sich. Mitgesagt ist damit allerdings: die gesamte Kulturgegenwart, als Totalität verstanden, »impliziert« die gesamte Kulturvergangenheit in einer unbestimmten, aber strukturell bestimmten Allgemeinheit. Genauer gesprochen, sie impliziert eine Kontinuität einander implizierender Vergangenheiten, jede in sich eine vergangene Kulturgegenwart. [380]
Und diese gesamte Kontinuität ist eine *Einheit* der Traditionalisierung bis zur Gegenwart, die die unsere ist, und ist als sich selbst in strömendstehender Lebendigkeit Traditionalisieren. Dies ist, wie gesagt, eine unbestimmte Allgemeinheit, aber von einer prinzipiellen und von dem Angedeuteten aus noch sehr viel weiter auslegbaren Struktur, in der auch die Möglichkeiten jeder Suche und Bestimmung von faktisch-konkreten Tatsächlichkeiten gründet, »impliziert« ist.

Also Evidentmachung der Geometrie ist, ob man sich das klarmacht oder nicht, Enthüllung ihrer historischen Tradition. Nur erfordert diese Erkenntnis, um nicht leere Rede bzw. undifferenzierte Allgemeinheit zu bleiben, eine von der Gegenwart her und ‹in› ihr forschend vollzogene und methodische Herstellung von differenzierten Evidenzen jener oben (in einigen Stücken des ihr sozusagen oberflächlich Zugehörigen) herausgestellten Art. Systematisch durchgeführt, ergeben sie nichts anderes und nichts minderes als das universale Apriori der Geschichte in seinen höchst reichhaltigen Beständen.

Wir können nun auch sagen: Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung.

Was immer als historisches Faktum erfahrungsmäßig gegenwärtig oder vom Historiker als Faktum der Vergangenheit erwiesen wird, hat notwendig seine *innere Sinnesstruktur*; aber was dabei alltäglich verständlich an Motivationszusammenhängen herausgestellt ist, hat erst recht seine tiefen, immer weiter reichenden Implikationen, die zu erfragen, zu enthüllen sind. Alle Tatsachenhistorie verbleibt in Unverständlichkeit, weil sie, immer nur naiv geradehin von Tatsachen schließend, den allgemeinen Sinnesboden, auf dem solche Schlüsse insgesamt beruhen, nie thematisch macht, nie das gewaltige strukturelle Apriori, das ihm zueigen ist, erforscht hat. Nur die Enthüllung der in unserer und dann in jeder vergangenen oder künftigen historischen Gegenwart als solcher liegenden wesensallgemeinen Struktur* und, in Totalität, nur in Enthüllung der konkreten historischen Zeit, in der wir leben, in der unsere Allmenschheit lebt, hinsichtlich ihrer totalen wesensallgemeinen Struktur, nur diese Enthüllung kann wirklich verstehende Historie, einsichtige, im eigentlichen Sinn wissenschaftliche ermöglichen. Das ist das konkrete historische Apriori, das alles Seiende im historischen Gewordensein und Werden oder in seinem wesensmäßigen Sein als Tradition und Tradierendes umgreift. Das Gesagte bezog sich auf die Totalform »historische Gegenwart überhaupt«, historische Zeit überhaupt. Aber die in ihrem einheitlichen historischen Sein als Tradition und lebendiges Sich-Tradieren eingeordneten Sondergestalten der
[381] Kultur | haben in dieser Totalität nur relativ selbständiges Sein in Traditionalität, nur als Sein unselbständiger Komponenten. Es müßte nun korrelativ noch auf die Subjekte der Geschichtlichkeit, die Kulturbildung leistenden Personen, fungierend in der Totalität: die leistende personale Menschheit, Rücksicht genommen werden.**

Hinsichtlich der Geometrie erkennt man nun, nachdem wir auf die unzugänglich gewordene Verschlossenheit der Grundbegriffe hingewiesen und sie als solche in ersten Grundzügen verständlich gemacht haben, daß nur die bewußte Aufgabenstellung des historischen Ur-

* Die Oberflächenstruktur der äußerlich fertigen Menschen in der gesellschaftlich-geschichtlichen Menschlichkeitswesensstruktur, aber auch die tieferen, die inneren Geschichtlichkeiten der beteiligten Personen enthüllenden ‹Strukturen›.

** Die historische Welt ist freilich zunächst vorgegeben als gesellschaftlich-geschichtliche Welt. Aber geschichtlich ist sie nur durch die innere Geschichtlichkeit jeder Einzelnen, und als einzelne in ihrer inneren Geschichtlichkeit mit der anderer vergemeinschafteter Personen. Man denke an das, was wir über Erinnerungen in ein paar dürftigen Anfangsausführungen gesagt haben, und die in ihnen liegende ständige Geschichtlichkeit.

sprungs der Geometrie (innerhalb des Totalproblems des Apriori der Geschichtlichkeit überhaupt) die Methode einer ursprungsechten und zugleich universal-historisch zu verstehenden Geometrie an die Hand geben kann, ebenso für alle Wissenschaften, für die Philosophie. Also prinzipiell kann eine Geschichte der Philosophie, eine Geschichte der Sonderwissenschaften im Stile der gewöhnlichen Tatsachengeschichte nichts von ihrem Thema wirklich verständlich machen. Denn eine echte Geschichte der Philosophie, eine echte Geschichte der Sonderwissenschaften ist nichts anderes als die Zurückleitung der in der Gegenwart gegebenen historischen Sinngebilde resp. ihrer Evidenzen – entlang der dokumentierten Kette historischer Rückverweisungen – bis in die verschlossene Dimension der ihnen zugrundeliegenden Urevidenzen.* Schon das eigentliche Problem dabei ist nur durch Rekurs auf das historische Apriori zur Verständlichkeit zu bringen, als die universale Quelle aller erdenklichen Verständnisprobleme. Das Problem der echten historischen Erklärung fällt bei den Wissenschaften mit der »erkenntnistheoretischen« Begründung oder Aufklärung zusammen.

Wir haben noch einen zweiten, sehr schwerwiegenden Einwand zu erwarten. Bei dem in verschiedenen Formen weithin herrschenden Historismus kann ich für eine über die übliche Tatsachengeschichte hinausgehende Tiefenforschung, wie sie in dieser Schrift entworfen wird, wenig Empfänglichkeit erwarten, zumal sie, wie der Ausdruck »a priori« schon andeutet, eine schlechthin unbedingte, über alle historischen Faktizitäten hinausreichende Evidenz, eine wirklich apodiktische, in Anspruch nimmt. Man wird einwenden: Welche Naivität, ein historisches Apriori, eine absolute überzeitliche Gültigkeit aufweisen zu wollen und vermeintlich aufgewiesen zu haben, nachdem | wir so [382]
reichhaltige Zeugnisse für die Relativität alles Historischen, aller historisch gewordenen Weltapperzeptionen, bis zu denen der »primitiven« Stämme herab, gewonnen haben. Jedes Volk und Völkchen hat seine Welt, in der für dasselbe alles gut zusammenstimmt, ob mythisch-magisch oder europäisch-rational, und alles sich vollkommen erklären

* Was aber für die Wissenschaften Urevidenz ist, das bestimmt ein Gebildeter oder eine Sphäre von Gebildeten, die die neuen Fragen stellen, neue historische Fragen, und sowohl die einer äußeren Geschichtlichkeit in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt als die der inneren, der Tiefendimension.

läßt. Jedes hat seine »Logik« und danach, wenn diese in Sätzen expliziert würde, »sein« Apriori.

Indessen, überlegen wir einmal die Methodik der Feststellung historischer Tatsachen überhaupt, also auch der den Einwand fundierenden; und zwar hinsichtlich dessen, was sie voraussetzt. Liegt nicht schon in der Aufgabenstellung einer Geisteswissenschaft »wie es wirklich gewesen« eine selbstverständliche Voraussetzung, ein nie beachteter, nie thematisch gewordener Geltungsboden von einer schlechthin unangreifbaren Evidenz, ohne die eine Historie ein sinnloses Unternehmen wäre? Jede im gewöhnlichen Sinne historische Fragestellung und Aufweisung setzt schon Geschichte als universalen Fragehorizont voraus, nicht ausdrücklich, aber doch als einen Horizont impliziter Gewißheit, der bei aller hintergründlich-vagen Unbestimmtheit die Voraussetzung aller Bestimmbarkeit bzw. aller Absichten ist, bestimmte Tatsachen suchen und feststellen zu wollen.

Das historisch an sich Erste ist unsere Gegenwart. Immer schon wissen wir von unserer gegenwärtigen Welt und daß wir in ihr leben, immer von einem offen endlosen Horizont von unbekannten Wirklichkeiten umfangen. Dieses Wissen als Horizontgewißheit ist kein erlerntes, kein jemals aktuell gewesenes und nur hintergründlich gewordenes, zurückgesunkenes Wissen; die Horizontgewißheit mußte schon sein, um thematisch ausgelegt werden zu können, sie ist schon vorausgesetzt, um wissen zu wollen, was wir noch nicht wissen. Alles Nichtwissen betrifft unbekannte Welt, die im voraus für uns doch als Welt ist, als Horizont aller Gegenwartsfragen, und so auch aller spezifisch historischen. Es sind die Fragen, die auf Menschen gehen, als welche im vergemeinschafteten Miteinander in der Welt wirken und schaffen und das ständige Kulturgesicht der Welt immer neu wandeln. Wissen wir nicht weiter – wir haben davon schon zu sprechen gehabt –, daß diese historische Gegenwart ihre historischen Vergangenheiten hinter sich hat, daß sie aus ihnen geworden ist, daß historische Vergangenheit eine Kontinuität auseinander hervorgehender Vergangenheiten, jede als gewesene Gegenwart Tradition und aus sich Tradition erzeugend, ist? Wissen wir nicht, daß die Gegenwart und die in ›ihr‹ implizierte gesamte historische Zeit die einer historisch einheitlich-einigen Menschheit ist, einheitlich durch ihre generative Verbundenheit und ständige Vergemeinschaftung im Kultivieren aus immer schon Kultiviertem, sei es in Zusammenarbeit, sei es in wechselseitiger Rücksichtnahme usw.?

Ist mit all dem nicht ein universales Horizont-»Wissen« angezeigt, ein implizites, systematisch nach seiner Wesensstruktur zu explizierendes – ist, was da zum großen Problem wird, nicht der Horizont, in den | alles [383] Fragen hineingeht und der in allem also vorausgesetzt ist? Die Tatsachen, die der Historizismus geltend macht, brauchen wir demnach nicht erst in irgendwelche kritischen Erwägungen zu ziehen; es ist genug, daß schon die Behauptung ihrer Tatsächlichkeit das historische Apriori voraussetzt, wenn diese Behauptung einen Sinn haben soll.

Doch ein Zweifel drängt sich gleichwohl auf. Die Horizontauslegung, auf die wir rekurrierten, darf doch nicht im vagen, oberflächlichen Bereden stecken bleiben, sie muß selbst zu einer Art Wissenschaftlichkeit kommen. Die Sätze, in denen sie sich ausspricht, müssen feste und immer wieder evidentzumachende sein. In welcher Methode gewinnen wir ein universales, dabei festes, immerfort ursprungsechtes Apriori der historischen Welt? Und wann immer besinnend, finden wir uns in der Evidenz, vermöglich reflektieren zu können, auf den Horizont hinblicken und auslegend in ihn eindringen zu können. Wir sind aber und wissen uns auch im Vermögen, in völliger Freiheit unser menschliches historisches Dasein und, was sich dabei als seine Lebenswelt auslegt, umdenken, umphantasieren zu können. Und eben in diesem freien Variieren und Durchlaufen der lebensweltlichen Erdenklichkeiten tritt in apodiktischer Evidenz hervor ein wesensallgemeiner Bestand, der durch alle Varianten hindurchgeht, wie wir uns überzeugen können, wirklich in einer apodiktischen Gewißheit. Dabei haben wir uns jeder Bindung an die faktisch geltende historische Welt enthoben, sie selbst als eine der Denkmöglichkeiten betrachtet.[1] Diese Freiheit und die Blickrichtung auf das apodiktisch Invariante ergibt es immer wieder – in der Evidenz des die invariante Bildung beliebig Wiederholen-könnens – als das Identische, originaliter jederzeit Evidentzumachende, in eindeutiger Sprache Festzulegende, als das im strömend lebendigen Horizont ständig implizierte Wesen. [...]

4. Überrationalismus: Brief an Lévy-Bruhl

Freiburg i. Br., den 11. März 1935
Lorettostr. 40

[156] Hochverehrter Herr Kollege!

Ist es nicht schändlich, daß ich Ihnen so spät für die große, ja ganz außerordentliche Freude danke, die Sie mir durch die gütige Zusendung Ihres neuen Werkes über die Mythologie der Primitiven* bereitet haben? Aber vielleicht versöhne ich Sie durch die Mitteilung, daß es das brennende Interesse für dieses Werk war, was mich am Schreiben verhindert hat. Ich ließ meine eigene Arbeit stehen, ich holte mir die ganze Reihe klassischer Werke heran, die Sie uns über die Mentalität der Primitiven geschenkt haben,** und darin stecke ich nun schon eine Reihe von Wochen. Ich verrate Ihnen, daß dies schon der dritte Brief ist, den ich entwerfe – hoffentlich kommt der zum Abschluß. Denn ich wollte Ihnen doch sagen, welche Problematik in mir und im Zusammenhang meiner langjährigen Studien über Menschheit und Umwelt durch Ihre fundamentalen Untersuchungen in Bewegung gesetzt worden ist. Nicht jetzt zum ersten Male, aber diesmal mit einer besonderen Intensität. Meine Aussprache darüber mißriet, teils weil sie zu einer großen Abhandlung auszuarten drohte, und teils weil ich im Versuch der Verkürzung durch äußere Störungen aus dem Kontext gebracht wurde... (– ich deute nur an, daß ich leider sehr viele Briefe schreiben muß, um den durch den Neubau der deutschen Nation gesetzlich sehr schwer Betroffenen durch auswärtige Empfehlungen nach Kräften zu helfen – darunter meinem eigenen Sohn, der wie der Ihre als Professor der Jurisprudenz den wissenschaftlichen Lebensberuf hat, oder vielmehr hatte, und nun aber daran denken muß, sich auswärts eine neue Zukunft aufzubauen.)

Daß Ihre Werke über die Primitiven als klassische Grundwerke einer streng wissenschaftlichen Ethnologie überhaupt gelten müssen, ist unzweifelhaft. An einem großen und besonders wichtigen Gebiet ist die

* L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris 1935 (in Husserls Bibliothek, mit handschriftlicher Widmung: »à mon cher Collègue Ed. Husserl, cordial hommage, L. Lévy-Bruhl«).

** In Husserls Bibliothek finden sich an Büchern Lévy-Bruhls außerdem *Die geistige Welt der Primitiven*, München 1927; *La mentalité primitive*, Oxford 1931; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931.

Möglichkeit und unbedingte Notwendigkeit einer rein geisteswissenschaftlichen Anthropologie sichtlich geworden – also wie ich auch sagen könnte, reiner Psychologie, die die Menschen nicht als Naturobjekte, nicht psychophysisch im Universum der raum-zeitlichen Realitäten (in der objektiven, naturwissenschaftlichen Raum-Zeitlichkeit) behandelt, sondern als Personen, als Bewußtseinssubjekte betrachtet, so wie sie sich selbst konkret finden und mit den Personalpronomina nennen. »Ich« und »wir« sagend, finden sie sich als Glieder von Familien, von Verbänden, von Sozialitäten, als »miteinander« lebend, hineinwirkend in und leidend von ihrer Welt – der Welt, die ihnen aus ihrem | intentionalen Leben her, ihrem Erfahren, Denken, Werten Sinn [157] und Wirklichkeit hat. Natürlich wußten wir das schon längst, daß jeder Mensch seine »Weltvorstellung« hat, daß jede Nation, daß jeder übernationale Kulturkreis sozusagen in einer anderen Welt als seiner Umwelt lebt, und so wiederum jede geschichtliche Zeit in der ihren. Aber gegenüber dieser leeren Allgemeinheit hat Ihr Werk und Ihr ausgezeichnetes Thema ein überwältigend Neues uns empfindlich gemacht: nämlich daß es eine mögliche und höchst wichtige und große Aufgabe ist, uns in eine in lebendiger generativer Sozialität abgeschlossen lebende Menschheit »einzufühlen« und sie zu verstehen als in ihrem sozial vereinheitlichten Leben und aus ihm die Welt habend, die für sie nicht »Weltvorstellung«, sondern die *für sie* wirklich seiende Welt ist. Dabei lernen wir verstehen ihre Arten zu apperzipieren, zu identifizieren, zu denken, also ihre Logik sowie ihre Ontologie, die ihrer Umwelt mit den zugehörigen Kategorien. Die »Geschichtslosigkeit«[1] der Primitiven hindert, daß wir in das Meer der historischen Kulturtraditionen, Dokumente, Kriege, Politiken usw. versinken und darüber diese konkrete Korrelation von rein geistigem Leben und der Umwelt als dessen Geltungsgebilde übersehen und daher auch nicht zum wissenschaftlichen Thema machen. Es ist offenbar, daß nun die gleiche Aufgabe erwachsen muß für alle uns zugänglichen, in Abgeschlossenheit lebenden Menschheiten – und zwar nun auch für diejenigen Menschheiten, deren abgeschlossenes Gemeinschaftsleben nicht in geschichtsloser Stagnation besteht (als ein Leben, das nur strömende Gegenwart ist), sondern in einem eigentlich geschichtlichen Leben, das als solches nationale Zukunft hat und ständig Zukunft will. Eine solche Sozialität hat demgemäß nicht eine sozusagen starre Umwelt, sondern eine Welt, die teils verwirklichte Zukunft hat (nationale »Vergangenheit«), teils

erst zu verwirklichende Zukunft als die nach nationalen Zielen erst zu gestaltende. Das führt also auf die allgemeine Problematik der Geschichte – auf die Psychologie des geschichtlichen Geistes in allen seinen möglichen Gestalten und Relativitäten (Nation und innerer Aufbau der Nation aus sozialen Sondergemeinschaften, andererseits Typus der Übernation als Gesellschaftlichkeit von Nationen etc.). Für eine geschichtliche Gemeinschaft hätten wir also wie für die Primitiven das Problem als Korrelativproblem: die Einheit eines geschlossenen nationalen Lebens und die darin für die Nation lebensvolle konkrete und für sie wirkliche Welt, mit ihrer Strukturtypik. Ebenso einen Konnex von Nationen und die höhere Einheit »Übernation« (Europa, oder z. B. andererseits China), dazu sozusagen die Logik, die Ontologie der jeweiligen Menschheiten und Umwelten. Die Aufgaben sind zunächst konkret geschichtliche für die faktisch bekannten Nationen und Übernationen, dann aber auch allgemein psychologische – im Sinne einer reinen Innenpsychologie der Konkretionen, zu der man die Methodik erst schaffen muß. Aber einen ersten Anfang sehe ich durch Ihre grundlegenden Werke eröffnet.

[158] Für mich im gegenwärtigen Stande meiner unaufhörlich | fortgeführten Lebensarbeit hat diese Perspektive das größte Interesse darum, weil ich das Korrelationsproblem Wir und Umwelt als »transzendental-Phänomenologisches« im Hinblick auf die möglichen mannigfaltigen »wir« schon vor vielen Jahren mir gestellt habe, und zwar letztlich zurückbezogen auf das Problem des absoluten Ego.* Denn in dessen Bewußtseinshorizont haben alle Sozialitäten und ihre relativen Umwelten Sinn und Geltung aufgebaut und bauen diese im Wandel immer neu weiter. Ich glaube gewiß sein zu dürfen, daß auf diesem Wege einer schon weit durchgearbeiteten Intentionalanalytik der historische Relativismus sein zweifelloses Recht behält – als anthropologische Tatsache –, daß aber die Anthropologie wie alle positive Wissenschaft und auch deren Universitas zwar das erste, aber nicht das letzte Wort der Erkenntnis – der wissenschaftlichen Erkenntnis – ist. Positive Wissenschaft ist konsequent objektive Wissenschaft, ist Wissenschaft in der Selbstverständlichkeit des Seins der objektiven Welt und des menschlichen Seins als realen Daseins in der Welt. Die transzendentale Phäno-

* Nämlich das Ich, das ich, der Philosophierende, durch Rückfrage nach dem Vollzugssubjekt in der Methode der phänomenologischen Reduktion aller meiner Welt- und Selbstapp‹erzeptionen› als mein letztes Ich finde.

menologie ist radikale und konsequente Wissenschaft von der Subjektivität, der letztlich Welt in sich konstituierenden. M. a. W. sie ist die Wissenschaft, die die *universale Selbstverständlichkeit* »Welt und wir Menschen in der Welt« als *Unverständlichkeit*, somit als Rätsel, als Problem enthüllt und in der einzig möglichen Weise radikaler Selbstbesinnung wissenschaftlich verständlich macht. Es ist eine durch diesen Radikalismus neuartige Wissenschaftlichkeit, verlaufend als eine systematische Analytik, welche das ABC und die elementare Grammatik der Bildung von »Objekten« als Geltungseinheiten, von Objektmannigfaltigkeiten und Unendlichkeiten als geltenden »Welten« für sinngebende Subjekte systematisch aufweist, und damit als eine Philosophie von unten aufsteigt in die Höhen.

Vielleicht werden die vorbereiteten neuen Publikationen (die ich trotz der in mein persönliches Dasein allzusehr eingreifenden politischen Bewegungen fertigzubringen hoffen darf) einige Vorstellung davon geben, wie aussichtsvoll und konkret die Methode ist, durch die ich gegen den schwächlichen Mystizismus und Irrationalismus eine Art Überrationalismus begründen will, der den alten Rationalismus als unzulänglich überschreitet und doch seine innersten Intentionen rechtfertigt.

Habe ich Ihre Geduld allzulang auf die Probe gestellt? Aber vielleicht habe ich Ihnen mindestens eine allgemeine Sie erfreuende Vorstellung vermittelt, wie starke Impulse von Ihrer Lebensarbeit noch ausgehen können, weit über die langjährigen ethnologischen Wirkungen hinaus, die Ihnen so viel Verehrung gebracht haben. Ich meine eben, das ist noch nicht genug. Es sind wichtige Prinzipien in Ihren Werken, die künftig ihre Entelechien finden werden.

Möge es Ihnen vergönnt sein, noch viele Jahre diese wunderbare Geisteskraft sich zu erhalten, die Sie noch im biblischen Alter zu solchen Grundwerken befähigt.

5. Der Philosoph bedarf der Geschichte

Bestreitung der wissenschaftlichen Philosophie – Notwendigkeit der Besinnung – die Besinnung historisch – *wie* bedarf es der Geschichte? [508]

Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – *der Traum ist ausgeträumt*. Freilich, der

Mensch, der einmal von den Früchten der Philosophie genossen, ihre Systeme kennengelernt, sie dann unweigerlich als höchste Güter der Kultur bewundert hat, kann die Philosophie und das Philosophieren nicht mehr lassen. Die einen sehen die Philosophie wie Kunstwerke großer künstlerischer Geister an und machen aus »der« Philosophie die Einheit einer Kunst. Die anderen stellen sie den Wissenschaften in anderer Weise gegenüber, in welcher sie in einer Ebene mit der Religion steht, in die wir historisch hineingewachsen sind. Was der religiöse Glaube, solange er noch lebendiger Glaube ist, als Gott und göttlich offenbarte Wahrheit gewiß macht, ist ein metaphysisch Transzendentes, die Welt, die das Thema der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, übersteigend als ihr letzter Seinsgrund, und darin als letzter Grund die absoluten Normen, unter die wir unser menschliches Dasein in der Welt stellen. Philosophie vermeinte dereinst, Wissenschaft vom All des Seienden zu sein. Also auch wenn sie selbst die Scheidung zwischen Welt und All des endlichen Seienden und Gott als dem die Unendlichkeit der Endlichkeiten einigenden Prinzip (und dann als unendliche Überpersönlichkeit) vollzog, meinte sie, das metaphysische Prinzip und die Welt aus diesem Prinzip wissenschaftlich erkennen zu können. Wie immer sie weiter der Welt Transzendentes, Metaphysisches substituierte und die Einheit des Absoluten dachte, sie meinte allzulange, daß in das Transzendente, das Absolute, das Metaphysische wissenschaftliche Wege führen könnten. Danach war auch eine Verbindung von Wissenschaft und Religion möglich, die wie die mittelalterliche ‹Philosophie den Anspruch erhob›, religiösen Glauben und wissenschaftliche Vernunft zu voller Harmonie bringen zu können. Aber die Zeiten sind vorüber, ist dergleichen allgemein herrschende Überzeugung. Ein mächtiger und ständig wachsender Strom, wie des religiösen Unglaubens, so einer der Wissenschaftlichkeit entsagenden Philosophie überflutet die europäische Menschheit.

Wohl vorherrschend geworden ist die Überzeugung, daß Philo-
[509] sophie | eine Aufgabe des um seine Existenz ringenden Menschen sei, und zwar des Menschen, der sich in der europäischen Kulturentwicklung zur Autonomie erhoben und sich durch die Wissenschaften im Horizont der Unendlichkeiten weiß – und der darin beschlossenen Schicksale. Die Weltbesinnung des autonomen Menschen führt notwendig ins Transzendente als ein Unerkennbares und praktisch Unbeherrschbares. Nur das vermag der Mensch: von seiner Stelle aus, von

seinen Erkenntnishorizonten und Gefühlshorizonten aus Ahnung zu gewinnen und dabei Glaubenswege sich zu gestalten, die ihm als seine Weltanschauung eine persönliche Evidenz geben für Ahnung und für Norm des Handelns unter Leitung des geahnt-geglaubten Absoluten. Solches Verhalten gibt für Menschengruppen, die ähnliche Ursprungsrichtung in sich tragen, auch so etwas wie gemeinsames Verstehen und Sich-fördern.

Weltanschauung ist also eine im wesentlichen individuelle Leistung, eine Art persönlichen religiösen Glaubens, aber von den traditionalen, dem der offenbarten Religion, dadurch unterschieden, daß er keinen Anspruch auf eine unbedingte, für alle Menschen verbindliche, allen zu vermittelnde Wahrheit erhebt – so wenig als eine wissenschaftliche Wahrheit vom Absoluten möglich sei, so wenig sei weltanschauliche Wahrheit allgültig für jeden Menschen zu erweisen. Jeder solche Anspruch würde bedeuten, daß durch vernünftige, also wissenschaftliche Gründe über das Absolute und sein Verhältnis zum Menschen Erkenntnis möglich sei.

Philosophie ist in Gefahr, d. i. ihre Zukunft ist gefährdet – sollte das nicht der Frage nach der gegenwärtigen Aufgabe der Philosophie als Frage in einer solchen Zeit einen ausgezeichneten Sinn geben?

In den Jahrtausenden bzw. in den sich wiederholt erneuernden Epochen lebendiger, wieder auflebender Philosophie erhielt sich, darin bestand ja ihre Existenz, der Glaube an die Möglichkeit und zeitweise an die gelungene Verwirklichung der Philosophie – in Form von Systemen und ihren »Schulen«. Was erhielt aber den Glauben, wo die Systeme wechselten, die Schulen sich nicht vereinigen konnten durch Vereinheitlichung der Überzeugungen? Darin lag doch ein Versagen, das nicht verborgen bleiben konnte. Was erhielt das Bewußtsein einer notwendigen Aufgabe, die persönlich-existentiell ergriffen wurde, weil sie ergriffen werden mußte, und dabei als *ein* Bewußtsein, in der Übernahme der Verwirklichung als persönliche Notwendigkeit eine überpersonale Notwendigkeit zu erfüllen, eine Menschheitsaufgabe, intentional impliziert in der selbsteigenen Lebensaufgabe?

Was kann uns an unser Ziel binden? Etwa nur der Wagemut, ein schönes, aber nur im vagen Sinn mögliches, ein nicht sicher unmögliches, aber am Ende doch imaginäres Ziel zu erstreben, das schließlich nach einer Erfahrung von Jahrtausenden eine allmählich doch sehr große induktive Wahrscheinlichkeit der Unerreichbarkeit mit sich

führt? Oder gibt es hier eine Evidenz der praktischen Möglichkeit und Notwendigkeit, die das, was von außen betrachtet Versagen ist und es | [510] alles in allem wirklich ist, doch als Evidenz eines unvollkommenen, eines einseitigen, partiellen Gelingens, aber doch eines Gelingens in diesem Versagen mit sich führt?

Indessen, wenn eine solche Evidenz je lebendig war, in unserer Zeit ist sie jedenfalls schwach, unlebendig geworden. Sicher ist, wenn Philosophie einen Einheitssinn und eine in ihm rechtmäßige, eine notwendige Aufgabe hat, dann muß eine solche Evidenz Bestand haben als ein Evidenzbewußtsein eines, wenn auch unvollkommen, klaren Vorhabens, das in all den Versuchen großer Systeme auf dem Wege ist, mindestens nach einzelnen Seiten, während in anderen die Kritik ihr Recht hat. Nur durch Vertiefung in den wieder lebendig gemachten Gehalt der traditionalen Systeme kann diese Evidenz fühlbar werden; und indem wir in sie eindringen, sie befragen, kann der Aufgabensinn der Philosophie klar werden.

Also ist es kein Zweifel, wir müssen uns in historische Betrachtungen vertiefen, wenn wir uns als Philosophen und das, was in uns als Philosophie werden will, sollen verstehen können. Es reicht nicht mehr aus, sozusagen in naivem Lebens- und Wirkensdrang, obschon aus existentiellen Tiefen der Persönlichkeit, Arbeitsprobleme zu ergreifen, an die wir in unserem naiven Werden geraten sind, und über sie mit unseren Arbeitsgenossen zu verhandeln, mit denen, die im gleichen Zug einer lebendigen Tradition an dieselben Probleme herangeraten sind. Das genügt ja nicht mehr in der Gefahrensituation, in der die heutige Philosophie sich weiß – sich wissen, sich eingestehen muß, um der Sicherung einer Zukunft willen, die durch die Gewalt der Suggestionen des »Zeitgeistes« bedroht ist.

Dem Philosophen und einer Philosophengeneration erwachsen, als in einem Menschheits- und Kulturraum verantwortlich wirkend, auch von diesem her Verantwortungen und entsprechende Handlungen. Es ist hier überhaupt wie für Menschen in Zeiten der Gefahr. Um der Möglichkeit der übernommenen Lebensaufgabe willen heißt es in den Zeiten der Gefahr, eben diese Aufgaben zunächst ruhen zu lassen und das zu tun, was künftig ein normales Leben wieder ermöglichen kann. In der Auswirkung wird es im allgemeinen so kommen, daß die gesamte Lebenssituation und damit die ursprünglichen Lebensaufgaben sich verwandelt haben, wenn sie nicht am Ende völlig gegenstandslos ge-

worden sind. *Es bedarf also in jeder Weise der Besinnung*, sich zurechtzufinden.

Die historische Besinnung, die wir hier im Auge haben müssen, betrifft unsere Existenz als Philosophen und korrelativ die Existenz der Philosophie, die ihrerseits ist aus unserer philosophischen Existenz.*

Die Sachlage ist kompliziert. *Jeder Philosoph »entnimmt aus der Geschichte«* vergangener Philosophen, aus vergangenem philosophischem Schrifttum – so wie er aus der gegenwärtigen philosophischen Umwelt die ihr zugrechneten jüngst in Umlauf gesetzten Werke in seinem Verfügungsbereich hat, die neuerscheinenden hinzunimmt und, was hier allein möglich ist, von der Möglichkeit mehr oder minder Gebrauch macht, mit den noch lebenden Mit-Philosophen in persönlichen Gedankenaustauch zu treten. [511]

Der »Philosoph entnimmt aus der Geschichte« – diese ist nun doch nicht so da wie ein Vorratshaus mit den darin angesammelten Vorräten, von deren Dasein jedermann als nicht erträumten, nicht illusionären, sondern wirklich greifbaren und sicheren nach Sein und Sosein sich überzeugen kann. Schon die Dokumente selbst, die Werke der Philosophen oder die Berichte über sie als literarische Tatsachen, sind nicht so einfach selbst da wie gegenwärtige und jederzeit wahrnehmbare Dinge. Oder auch: was an ihnen da ist als Ding, ist noch nicht das Dokument, das der jeweilige Leser als philosophisches Werk oder als Bericht versteht, indem das dinglich Vorhandene für ihn Träger von Bedeutungen ist. Aber so ist es ihm, und alsbald kann es fraglich werden, ob es sich da wirklich um literarische Überlieferungen handelt oder nicht um falsche, um dichterische Umgestaltungen mit einem Kern von historischer Wirklichkeit usw. Der Leser, der philosophische Selbstdenker, ist nicht (für ganze Zeitalter war das überhaupt ausgeschlossen) von Sorgen einer wissenschaftlichen Geschichtlichkeit bewegt, er nimmt, was sich ihm als Tatsache der Überlieferung darbietet, unkritisch als solche hin und läßt sich von dem, was er theoretisch hineinversteht, von »der« Platonischen, Aristotelischen etc. Philosophie

* Wir können dafür auch einfacher und zugleich vorerst verallgemeinernd sagen: die fragliche Besinnung ist ein besonderer Fall derjenigen Selbstbesinnung, in welcher sich der Mensch als Person auf den letztlichen Sinn seines Daseins zu besinnen sucht. Es muß ein weiterer und engerer Begriff von Selbstbesinnung unterschieden werden: die reine Ichreflexion und Reflexion auf das gesamte Leben des Ich als Ich und die Besinnung im prägnanten Sinn der Rückfrage nach dem Sinn, dem teleologischen Wesen des Ich.

motivieren. Der eine greift zu diesen, der andere zu jenen in seiner Zeit überhaupt oder für ihn verfügbaren literarischen Dokumenten, und wenn er z. B. von Plato sogar entscheidende Impulse erhält, sodaß man ihn später zu den Platonikern rechnet, so hat er vielleicht niemals in dem Drang seiner philosophischen Lebensarbeit Zeit, Möglichkeit, Lust gehabt, alle platonischen oder als platonisch geltenden Schriften zu studieren, geschweige denn die indirekt auf die platonische Philosophie bezüglichen und sie erleuchtenden Berichte oder Kritiken anderer Denker.

Er liest, als der, ‹der› schon eine philosophische Erziehung in seiner Gegenwart durchgemacht hat, selbst schon Philosoph geworden ist und vielleicht schon literarisch aufgetreten ist – er liest und versteht natürlich das Gelesene von dem Boden seiner Gedanken aus, er apperzipiert Plato in seiner Weise, auf dem Grund der »Perzeption« seiner schon gebildeten Begriffe, Methoden, Überzeugungen. Durch diese
[512] Apperzeption gewinnt er Neues, sich als Philosoph weiter-|entwikkelnd, und in analoger Weise, auch andere philosophische Schriften interpretierend und aufnehmend, wird er zu einem anderen. Nach einer Zeit wieder Plato lesend, gewinnt dieser für ihn ein neues Gesicht, und der neue Plato, wie andere neu von ihm verstandene Autoren, motivieren ihn von neuem. Usw.

In unserer Epoche hat nun jeder seine Umwelt, im praktischen Bereich der allgemeinen Verfügbarkeit schon eine wissenschaftliche Historie, und im besonderen eine wissenschaftliche Philosophiegeschichte. Oder vielmehr als Unterstufe gehört zur allgemeinen Historie selbst und jeder besonderen Historie eine wissenschaftliche Vorinterpretation und Kritik der literarischen und sonstigen Dokumentierungen der historischen Vergangenheit – die die unsere und des in unser »Wir« mithineingehörenden Historikers ist. Wie immer: *was für Bedeutung hat das*, muß das haben *für den philosophischen Selbstdenker*? Ist seine Arbeit verloren, die er, um wissenschaftliche Geschichtlichkeit unbekümmert, unter Leitung, unter Verwertung seines »unhistorischen«, unwahren Plato etc. getan hat?

Um was für »Dichtung«, was für historische Interpretation handelt es sich hier, welche ist geeignet, und wie weit, uns zu helfen; wie müssen wir sie fortführen, und über das philosophierende Leben hinaus, um unser unklares Bewußthaben unseres Telos zu klären?

Nie war diese Klärung von größerer Dringlichkeit als in unserer Zeit,

jahrtausendelang konnte die Philosophie in naiver Theoretisierung fortschreiten, in naiv gebildeten Begriffen naive Probleme stellen, in naiver Methodik ausbilden, umschreiben und verfolgen. Die naive, aber in sich unklare Zielsicherheit war zwar von Anfang an skeptisch bestritten worden, aber wie sehr auch Skepsis in den Gang der Philosophie motivierend mit eingriff, die Geltung des Zwecksinns Philosophie blieb kontinuierlich ungebrochen, die gewonnenen theoretischen Erwerbe hatten jeweils die Kraft ernstlicher und bewährter Leistung, mochten sie später auch der Kritik der Nachfahren unterliegen.

Seien wir deutlicher. Was ich unter dem Titel Philosophie erstrebe, als Ziel und Feld meiner Arbeit, das weiß ich natürlich. Und doch weiß ich es nicht. Welchem Selbstdenker hat jemals dieses sein »Wissen« genügt, für welchen hat in seinem philosophierenden Leben »Philosophie« aufgehört ein Rätsel zu sein; sc. den Zwecksinn Philosophie, auf dessen Verwirklichung sein Leben abgestellt ist, gewisse Formeln, ausgesprochen in Definitionen, hat jeder, aber nur die sekundären Denker, die in Wahrheit nicht Philosophen zu nennen sind, sind mit ihren Definitionen beruhigt, schlagen mit den Wortbegriffen das problematische Telos des Philosophierens tot. In jenem dunklen »Wissen« wie in den Wortbegriffen der Formeln steckt das Historische, es ist seinem eigenen Sinn nach für den Philosophierenden geistige Erbschaft, und selbstverständlich ebenso versteht er die Anderen, mit denen in Konnex, in kritischer Freundschaft und Feind-|schaft er philosophiert. [513]
Und philosophierend ist er auch mit sich selbst, alswie er Philosophie früher verstand und betrieb, in Konnex, und er weiß, daß dabei immer historische Tradition, so wie er sie verstand und benützte, in ihn motivierend und als geistiger Niederschlag einging. Sein historisches Bild, teils selbstgebildet, teils übernommen, seine »Dichtung der Philosophiegeschichte« blieb und bleibt nicht fest, das weiß er; und doch: jede »Dichtung« dient ihm und kann ihm dienen, sich selbst und sein Absehen, und das seine in bezug auf das der Anderen und ihre »Dichtung«, ihr Absehen, endlich das Allgemeinsame zu verstehen, das »die« Philosophie als einheitliches Telos und die Systemversuche seiner Erfüllung für uns alle, für uns zugleich in Konnex mit den Philosophen der Vergangenheit (so wie wir sie uns vieldeutig dichten konnten), ausmacht.

ERLÄUTERUNGEN ZU DEN TEXTEN

Die Auswahl der Texte folgt durchweg den Textvorlagen der *Husserliana* (zit.: Hua), die auf Grund des Nachlasses vom Husserl-Archiv in Leuven herausgegeben werden und seit 1950 im Verlag Martinus Nijhoff, Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster und inzwischen bei Kluwer, Dordrecht/Boston/London erscheinen. Eine Ausnahme bilden die *Logischen Untersuchungen* (zit.: LU); hier folgt der Abdruck der meistzitierten 2., umgearbeiteten Auflage von 1913 (Bd. I u. II/1) bzw. von 1921 (Bd. II/2), die 1968 als unveränderter Nachdruck bei Max Niemeyer in Tübingen erschienen ist. *Erfahrung und Urteil* wird nach der von L. Landgrebe herausgegebenen Ausgabe zitiert, die 1948 bei Felix Meiner in Hamburg erschienen ist. Die beiden Briefe sind dem Band VII von E. Husserl, *Briefwechsel* entnommen, der von K. Schuhmann zusammen mit E. Schuhmann herausgegeben und bei den Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London erscheinen wird.

Auslassungen wurden in eckigen Klammern kenntlich gemacht, außer bei erläuternden Anmerkungen des Autors, die zum Verständnis des Textes entbehrlich erscheinen. Zusätze des Herausgebers stehen ebenfalls in eckigen Klammern. Zusätze der Herausgeber der zitierten Ausgaben stehen in spitzen Klammern.

Die Textauswahl ist darauf abgestellt, einen Einblick in Husserls Denk- und Schreibwerkstatt zu geben. Dabei wurden thematische Analysen gegenüber methodischen Reflexionen, problematisierende Texte gegenüber systematisierenden bevorzugt. Die Einzelpartien der Themengruppierungen stammen zumeist aus verschiedenen Denkphasen, so daß der Leser dem Fortgang des Denkens und seiner eigentümlichen Zickzackbewegung auf die Spur kommt. Es kann nicht darum gehen, den repräsentativen Husserl gegen einen apokryphen einzutauschen. Deshalb werden immer wieder Kreuzwege aufgesucht, wo Seitenwege abzweigen und Bekanntes sich im Halb- und Unbekannten verliert. Die Erläuterungen verfolgen, abgesehen von klärenden Einzel- und Querverweisen, das Ziel, Husserls Texte intertextuell zu verfremden und anzudeuten, wo seine Texte fremde Motive verarbeiten, und wo sie, in Annahme und Widerspruch, fortgewirkt haben und noch fortwirken könnten. Eine Werkstatt ist weder ein Archiv noch ein Museum, so nützlich und anregend diese auch sein mögen.

I. Wissenschaft statt Weltanschauung (S. 9-13)

Quelle: Der Aufsatz, aus dem dieser Text stammt, erschien erstmals 1911 in Bd. I der Zeitschrift *Logos*. Wiederabdruck in: Hua XXV; die vorliegende Passage findet sich auf S. 57-62. Eine Studienausgabe erschien 1965 bei Vittorio Klostermann, Frankfurt.

In diesem programmatischen Aufsatz, dessen Motivfäden bis in die späte »Krisis«-Abhandlung reichen, erläutert Husserl seine eigenen Intentionen, indem er sich in schroffer Form einerseits vom zeitgenössischen Naturalismus und Psychologismus, andererseits vom zeitgenössischen Historismus und seinen Weltanschauungsansprüchen absetzt (s.u. Text XI.1). Die vorliegende Passage beschließt den zweiten Teil der Auseinandersetzung. Husserl beharrt auf einer sachorientierten, philosophischen Forschung, die sich nicht einfach den bestehenden Wissenschaften ausliefert, ohne deswegen in eine lebenspraktisch orientierte Weltanschauungsphilosophie zu flüchten. Unüberhörbar ist in diesem Text eine gewisse Nähe des Tons zu Max Webers Vortrag »Wissenschaft als Beruf«.

Anmerkungen:

1 Der Gegensatz zwischen endlichen Lebensinteressen und unendlichen Aufgaben, die ihrerseits nicht ohne Philosophie zu denken sind, findet sich noch in Husserls Spätwerk wieder; vgl. den Wiener Vortrag (Hua VI, S. 314 ff.). Dazu: Blumenberg 1986.

2 Das heißt durch einen Positivismus, der auf »das »Positive«, d. i. originär zu Erfassende« setzt (Hua III/ 1, S. 45).

3 Wörtlich: von den »Wurzeln aller Dinge«, vgl. Empedokles (Diels, Fr. 6).

II. Bedeutung

Die folgenden Texte stammen aus Bd. II/1 der 1901 in erster Fassung erschienenen *Logischen Untersuchungen*, also aus einer frühen Phase, in der Husserl sein eigenes Unternehmen noch als »deskriptive Psychologie« deklarierte. Der Autor entwickelt die Grundzüge seiner Bedeutungslehre in doppeltem Bezug auf sprachliche Ausdrücke und subjektive Bedeutungsintentionen.

II.1 Ausdruck und Bedeutung (S. 14–24)

Quelle: LU II/1, S. 30–39, S. 46–48 (= I. LU, §§5–9, 12).

Nachdem der Autor zuvor das Zeichen als bloßes Anzeichen abgesondert hat, entwickelt er ›wesentliche Unterscheidungen‹, die den Kern des Ausdrucks als eines bedeutsamen Zeichens hervortreten lassen. Die Abhebung der idealen Bedeutung sowohl vom Gegenstand wie von subjektiven Erlebnissen führt in die Nähe der Fregeschen Unterscheidung von Sinn und Bedeutung (vgl. LU II/1, S. 53, dazu Mohanty 1982); der Rückgriff auf eine bedeutungsverleihende Intention führt dagegen an einen Punkt, wo die Wege von Phänomenologie und analytischer Philosophie sich scheiden (vgl. Dummett 1988). – Karl Bühler hat in seine Sprachtheorie die Unterscheidung verschiedener Sprachfunktionen aufgenommen, doch an dem einseitig subjektiven Aufbau der Bedeutungslehre Kritik geübt (1982, S. 69). – Jacques Derrida entfaltet von dem vorliegenden Text aus seine dekonstruktive Lektüre, in der er Husserls Phänomenologie als eine letzte Form von Phono- und Logozentrismus charakterisiert (1967, dt. 1979). Die schlichte Unterordnung der kommunikativen Funktion unter die Bedeutungsfunktion wird von Husserl selbst später in gewissem Grade zurückgenommen (s. u. die Texte IX.3 und IX.4).

Anmerkungen:

1 Der weite Ausdrucksbegriff findet sich bei W. Wundt, der den sprachlichen Ausdruck kontinuierlich aus einer allgemeinen Ausdrucksbewegung des Lebens hervorgehen läßt. Vgl. *Die Sprache*. (*Völkerpsychologie*, Bd. 1 u. 2, Leipzig ^{3}1911/12), Bd. 1, S. 43ff., Bd. 2, S. 649ff. Vgl. auch die Unterscheidung von »Ausdrucksbewegung« und »Ausdruckshandlung« bei Schütz (1974, S. 162ff.).

2 Vgl. Frege 1967.

3 Vgl. dazu Marty 1875, S. 60, und zur Beschäftigung Husserls mit Martys Schriften: Hua XXII.

4 Vgl. unten Text II.4.

5 Die Anführungszeichen deuten darauf hin, daß hier nicht der Gegensatz

zweier Gegenstandsbereiche in Frage steht wie bei Lockes ›innerer‹ und ›äußerer‹ Welt, sondern die adäquate oder nicht adäquate Gegebenheitsweise, die nicht mit dem Gegensatz von Eigen- und Fremderfahrung zusammenfällt. Vgl. V. LU, § 5, ferner Hua VI, § 63.

6 Dies läßt sich lesen als Hinweis auf eine konstitutive Asymmetrie zwischen Sprecher und Hörer.

7 Vgl. I. LU, § 2.

8 Husserl spielt in diesem Abschnitt an auf Platons λόγος τινός (Soph. 262e), auf Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung sowie auf Twardowskis Unterscheidung von Inhalt und Gegenstand (s. Hua III/1, S. 297f.).

9 Zur Unterscheidung zwischen anschaulich erfaßter ›Sachlage‹ (z. B. a – b) und festgestelltem ›Sachverhalt‹ (z. B. a > b u. b < a) vgl. *Erfahrung und Urteil*, § 59 und der Sache nach schon: VI. LU, § 48.

II.2 Unsinn und Widersinn (S. 24–26)

Quelle: LU II/1, S. 326–328 (= IV. LU, § 12).

Im Rahmen seines Entwurfs einer »reinen Grammatik«, die – wie die *Logischen Untersuchungen* überhaupt – in der Linguistik von Roman Jakobson besondere Aufmerksamkeit erfuhr (vgl. Holenstein 1975), unterscheidet Husserl zwischen formaler Richtigkeit und grammatischer Korrektheit von Aussagen. Selbst der ›Unsinn‹ gezielter Sprachverstöße, wie wir sie vom Dadaismus und Surrealismus kennen, erhält damit einen indirekten Sinn, ohne den sie, von nichts abweichend, ins Leere gingen.

Anmerkung:

1 Vgl. IV. LU, §§ 4–5, wo den Synkategoremata wie ›des Vaters‹ oder ›und‹, die Marty als »bloß mitbedeutend« einstuft, unselbständige Bedeutungen zugordnet werden.

II.3 Spielbedeutungen (S. 26–28)

Quelle: LU II/1, S. 68–70 (= I. LU, § 20).

Die Unterscheidung zwischen originärer und operationaler Bedeutung bildet die Grundlage für die spätere Kritik an der Technisierung der Wissenschaften, die in der Ersetzung von Einsicht durch bloße Kunst zur »Sinnentleerung« führt (Hua VI, S. 45ff., S. 376ff.; vgl. auch schon die Auseinandersetzung mit der Denkökonomie von Mach und Avenarius: LU I, §§ 52–56, dazu Sommer 1985). Der Vergleich mit der »Spielbedeutung« von Schachfiguren gehört zum Repertoire analytischer und strukturaler Sprachtheorien. Den »Sinnverlust« durch Technisierung deutet Blumenberg als selbstauferlegten »Sinnverzicht« (1981, S. 42).

Anmerkung:
1 Vgl. die Leibnizsche Unterscheidung zwischen *cognitio intuitiva* und einer *cognitio symbolica* mittels abkürzender Zeichen.

II.4 Okkasionelle Ausdrücke (S. 28-38)

Quelle: LU II/ 1, S. 77-85, S. 89-91 (= I. LU, §§24-26, §28).

Das wichtige Theorem okkasioneller (oder indexikalischer) Ausdrücke verweist auf eine Nahtstelle zwischen Sprache und Erfahrung, zwischen Zeigen und Sichzeigen, zwischen Sprechen und Handeln, die Bühler in der Unterscheidung zwischen Zeig- und Symbolfeld der Sprache und in Gestalt empraktischer sowie ana- und kataphorischer Redeformen berücksichtigt. Die Verdopplung der Bedeutung von Personalpronomina und Demonstrativa in anzeigende und angezeigte Bedeutung hat Roman Jakobson aufgenommen (1974, S. 35ff.). Spuren davon findet man in der weitverbreiteten Unterscheidung zwischen Aussage (énoncé) und Aussagevorgang (énonciation), die zu einer Spaltung und Vervielfältigung des Redesubjekts führt, so etwa bei Lacan. Das Festhalten an einer »Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft«, die das Schwanken der Bedeutungen in ein bloßes »Schwanken des Bedeutens« verwandelt, hat Husserl später aufgegeben zugunsten von eigenständigen »okkasionellen Aussagen inmitten des praktischen Alltagslebens« (Hua VI, 125).

Anmerkungen:
1 Vgl. hierzu die Debatte um die sogenannten Belief-Sätze
2 Vgl. oben Text II.1, §7
3 So bei Bolzano; vgl. dazu unten Text IV.3.

II.5 Lockes allgemeines Dreieck (S. 38-39)

Quelle: LU II/ 1, S. 133-134 (= II. LU, §11).

Die Kritik an Lockes »allgemeinem Dreieck« (vgl. Essay, IV, 9,9) gehört zur Kritik an einer psychologischen Hypostasierung des Allgemeinen, die unter dem Deckmantel einer vagen *idea* Vorstellung und Vorgestelltes miteinander vermischt.

III. Intention

Mit der Bedeutungsintention und entsprechenden Erfüllungserlebnissen tritt der subjektive Aspekt der Bedeutungslehre in den Vordergrund.

III.1 Intentionale Erlebnisse (S. 40–49)

Quelle: LU II/1, S. 366–367, S. 370–379 (= V. LU, §§ 10–13).

Es handelt sich hier um den Urtext der Husserlschen Intentionalitätslehre, die in kritischer Anknüpfung an Brentanos *Psychologie vom empirischen Standpunkt* entwickelt wird und gewissermaßen das Herzstück der Husserlschen Phänomenologie bildet. Vgl. dazu Heideggers *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* von 1925 (GA 20). Die Idee der Intentionalität hat nicht nur in der französischen Phänomenologie, bei Sartre, Merleau-Ponty und Levinas, als leiblich verankerte und anonym fungierende Intentionalität ihre besonderen Ausprägungen erfahren (vgl. Waldenfels 1983), sondern auch die mentalistische Wende der Searleschen Sprechakttheorie (1983, dt. 1987) und kognitivistische Ansätze einer Bewußtseins- und Computertheorie mitbestimmt, und dies ausgerechnet in ihrer frühesten Form, wie sie in der 1. Auflage der V. LU besonders deutlich zu greifen ist (vgl. Dreyfus 1982; Münch 1993).

Anmerkungen:

1 D. h. in der Reflexion, die innerhalb der natürlichen Einstellung vollzogen wird (Hua I, § 15).
2 Die Ichlehre hat Husserl später revidiert (vgl. die Bemerkung in der 2. Aufl. der LU II/1, S. 363).
3 Vgl. Hume ^{3}1978, I, IV, sect. VI.

III.2 Qualität und Materie von Akten (S. 49–53)

Quelle: LU II/1, S. 411–416 (= V. LU, § 20).

Mit der Unterscheidung zwischen Aktqualität und Aktmaterie, die Husserl später durch die Unterscheidung von »thetischen Charakteren« und »noematischem Kern« ersetzt (vgl. Hua III, § 129), tritt die entscheidende »signifikative Differenz« (Waldenfels 1980, S. 86) zwischen dem Was und dem Wie der Intention hervor, desgleichen die Als-Struktur der Auffassungsweise, die in Heideggers *Sein und Zeit*, § 33 als »apophantisches« und »hermeneutisches Als« wiederkehrt. Die Variation der Aktqualität bei gleichbleibender Aktmaterie weist

voraus auf die sprechakttheoretische Unterscheidung zwischen »illokutionärer Rolle« und »propositionalem Gehalt« (Searle 1969, dt. 1971, S. 49).

Anmerkung:

1 Statt von ›Auffassung‹ spricht Husserl anfangs auch von ›Deutung‹ und ›Apperzeption‹ (vgl. LU II/1, S. 385); er greift damit auf den Sprachgebrauch der Brentano-Schüler Marty und Stumpf zurück (vgl. Holenstein 1972, S. 144f.).

III.3 Erfüllung und Enttäuschung (S. 54–56)

Quelle: LU II/2, S. 39–42 (= VI. LU, §§ 10–11).

In diesem Text aus der *VI. Logische Untersuchung* tritt die Dynamik des Erkennens hervor, die sich in der Differenz von leerer Intention und anschaulicher Fülle als wechselnde Sachferne und Sachnähe darstellt. Im »Hinausmeinen« der Intention als einer »Mehrmeinung« (Hua I, S. 84) kündet sich ein »Überschuß« im Erlebnis (LU II/1, S. 385) bzw. in der Bedeutung (LU II/2, S. 131) an, der nicht nur bei Heidegger (s. Taminiaux 1977, Kap. IX), sondern auch bei Autoren wie Merleau-Ponty und Levinas zum Verzicht auf das Telos einer reinen Gegenwart führt (vgl. Waldenfels 1987, S. 235). Die mögliche Enttäuschung verweist auf einen »Widerstreit« (vgl. die entsprechende Übersetzung der Lockeschen *repugnancy* bei Bolzano, *Wissenschaftslehre* I, § 23), der als sachliche Unvereinbarkeit (s. *VI. Logische Untersuchung*, §§ 32–35) bis in die vorprädikative Erfahrung hineinwirkt (s. u. Text V.6). Der prädikative Widerspruch deckt sich nicht mit dem vorprädikativen (und metaprädikativen) Widerstreit, der bei Merleau-Ponty als *»Inkompossibilität«* wiederkehrt (vgl. 1964, dt. 1986, Register, dazu Hua I, S. 167) und der Bezüge aufweist zur »Inkommensurabilität« von Paradigmen bei Th. S. Kuhn.

Anmerkung:

1 Vgl. dazu Husserls Lehre von der Offenheit der Erfahrungshorizonte: »Die Vorzeichnung selbst ist zwar allzeit unvollkommen, aber in ihrer *Unbestimmtheit* doch von einer *Struktur der Bestimmtheit*« (Hua I, S. 83).

III.4 Noesis und Noema (S. 57–60)

Quelle: Hua III, 1 (= *Ideen I*, neue Ausg. von 1976), S. 202–205.

Mit der Unterscheidung zwischen Noesis und Noema, die Husserl 1913 in den *Ideen I* einführt, verlagert sich das Moment der Bedeutung, das in der I. LU (§ 13) noch als bloße Spezies der entsprechenden Bedeutungsakte bestimmt wird, in die Korrelation von Akt und Gegenstand. Als Noema ist etwa das »Wahrgenommene als solches« ein Drittes, nämlich die Art und Weise, wie das Bewußtsein sich auf seine Gegenstände bezieht. Die noematische Beschreibung

eröffnet die Möglichkeit einer noematisch ausgerichteten Phänomenologie, die bei Aron Gurwitsch (1975) und bei Jan Patočka (1991, S. 267ff.) Züge einer nicht-egologischen bzw. asubjektiven Phänomenologie annimmt und bei Merleau-Ponty (1964, dt. 1986, S. 305, 308) eine ontologische Wende erfährt. Zum Status des Noema bei Husserl vgl. die Diskussion zwischen A. Gurwitsch, D. Føllesdal und H. Dreyfus (Dreyfus 1982), ferner: Bernet/Kern/Marbach 1989, 3. Kap., § 1.

Anmerkung:

1 Das heißt, es geht hier nicht um die erkenntniskritische Frage, ob etwas wirklich ist oder nicht. Zur Phänomenologie der Halluzinationen, die als spezifische Störungen des Realitätsbezugs mehr besagen als bloß eine falsche Wahrnehmung, vgl. E. Straus 1956, S. 379ff., Merleau-Ponty 1945, dt. 1966, S. 385ff.

IV. Wahrheit und Evidenz

Bezeichnend für Husserls Konzeption der Wahrheit ist der Versuch, diese aus der Enge einer bloßen Urteilswahrheit zu befreien und sie von der Erscheinung der gemeinten Sache her zu bestimmen.

IV.1 Evidenz als Erlebnis von Wahrheit (S. 61–65)

Quelle: LU II/2, S. 122–127 (= VI. LU, § 39).

In der *VI. Logischen Untersuchung* greift Husserl auf die traditionelle Bestimmung der Wahrheit als Adäquation zurück, doch versteht er diese als Zusammenspiel von Intention und Erfüllung. Dabei steht *intellectus* für die Bedeutungsintention, *res* für die gemeinte Sache. Die Wahrheit ist steigerungsfähig, da die Sache in verschiedener Fülle gegenwärtig sein kann. Evidenz wird nicht als Zusatzversicherung im Sinne einer »Index- und Gefühlstheorie der Evidenz« (Hua III, § 145) und auch nicht als der »starre logische Götze« (Hua VI, S. 237) verstanden, sondern als »Erlebnis der Wahrheit« (vgl. auch LU I, S. 190). Wir sind in der Wahrheit, aber wir haben sie nicht (vgl. Merleau-Ponty 1945, dt. 1966, S. 13). Zur Heideggerschen Umwandlung des Husserlschen Wahrheitsbegriffs in Wahrheit als Erschlossenheit vgl. Tugendhat 1967.

IV.2 Apodiktische und adäquate Evidenz (S. 66–67)

Quelle: Hua I, S. 61–63.

Die Annahme einer apodiktischen Evidenz, die nicht adäquat ist, öffnet den Spalt für eine Nicht-Koinzidenz der Selbsterfahrung, die Raum läßt für Selbsttäuschung (vgl. Scheler, »Die Idole der Selbsterkenntnis«, GW 3, 1972, S. 213 ff.), und für eine Selbstverkennung, die das Cogito auf die Umwege der Selbstdeutung zwingt (vgl. Ricœur 1965, dt. S. 1969, S. 57). Vgl. hierzu auch Derridas Metakritik an Foucaults Descartes-Kritik in *Wahnsinn und Gesellschaft* (Derrida 1967, dt. 1972, S. 53 ff.).

Anmerkung:
1 Vgl Hua I, § 6.

IV.3 Horizonte der Wahrheit (S. 67–69)

Quelle: Hua XVII, S. 283–285.

In der *Formalen und transzendentalen Logik* von 1929, wo er die Gesetze der Logik auf den offenen Gang der Erfahrung zurückbezieht, sucht Husserl einen Mittelweg zwischen dem gewöhnlichen Relativismus und dem Absolutismus einer »Wahrheit-an-sich« (Bolzano), indem er der Wahrheit eigene Horizonte zuerkennt, der alltäglichen »Marktwahrheit« ein Eigenrecht zugesteht und in der Idee der Selbstverantwortung ein Wahrheitsethos zurückgewinnt. Er stößt hierbei auf das Paradox einer Behauptung »wesensmäßiger« Relativitäten. Gadamers Idee der »Horizontverschmelzung« in der Geschichtlichkeit des Verstehens (1965, S. 286ff.) geht unter anderem auf Husserls Lehre von den Horizonten der Erfahrung zurück.

V. Erfahrung

Die folgenden Passagen, die auf Vorlesungen zurückgehen, die Husserl 1920/21, 1923 und zuletzt 1925/26 nach der vorliegenden Textfassung gehalten hat, liefern Bausteine für eine »Transzendentale Ästhetik«, von der es an anderer Stelle heißt: Sie behandelt die »Welt ›reiner Erfahrung‹« als »eidetische Deskription des universalen Apriori, ohne welches in bloßer Erfahrung und vor den kategorialen Aktionen [...] einheitliche Objekte nicht erscheinen und so überhaupt Einheit einer Natur, einer Welt sich als passive synthetische Einheit nicht konstituieren könnte« (Hua XVII, S. 297). An gleicher Stelle spricht Husserl von einem »Logos der ästhetischen Welt«, dem Merleau-Ponty seine besondere Aufmerksamkeit schenkte.

Die »Urkonstitutionen«, die Husserl in diesem Zusammenhang ankündigt (vgl. Hua XI, S. XIV) verlangen nach einem »ABC der Konstitution« (ebd., S. 125); sie haben es mit einer »Urordnung« (ebd., S. 135) zu tun, einem *ordo ordinans*, der sich auf einer zugleich vordinglichen wie vorpersönlichen, einer vorprädikativen wie vornormativen Ebene abspielt und den Sinn in statu nascendi aufscheinen läßt, in einer Form, die an die Gesetze der Gestaltbildung erinnert, aber auch an das Formgeschehen, wie es uns in den gegenstandslosen Gemälden von Kandinsky, Mondrian oder Pollok oder in den Spektrogrammen der Physiker begegnet. Aisthesis und künstlerische Ästhetik berühren sich in dieser *minimal art* der Beschreibung (vgl. Fellmann 1989).

V.1 Urphänomene und Urformen der Erfahrung (S. 70–74)

Quelle: Hua XI, S. 133–139.

Diese und die folgenden drei Passagen stehen unter dem Leitbegriff der Assoziation. Husserl greift auf die klassische Assoziationslehre und die Assoziationspsychologie zurück; doch begreift er die Assoziation nicht als kausalen Seelenmechanismus, sondern als Prozeß der Sinnbildung, dessen phänomenologische Analyse uns »transzendentale Fakta« liefert (Hua XI, S. 119, vgl. auch Hua I, § 39 und Holenstein 1972). Wie in der Gestalttheorie steht am Anfang ein »Kontrastphänomen«, das auf ein »diakritisches« Erfahrungssystem verweist (vgl. Merleau-Ponty 1964, dt. 1986, S. 263, 296 u. ö.). Dem entspricht eine Differenzerfahrung, ein Urakt der *discrimination*, wie schon W. James betont (James 1890, Kap. XIII). Ähnlichkeiten, die als »Brückenglied« auftreten (Hua XI, S. 123) und eine Identität in der Differenz darstellen, führen zu Steigerungsreihen, zu simultanen und sukzessiven Verkettungen, Verzweigungen und Verschmelzungen, so daß sich über die universale zeitliche Synthesis hinaus ein Mehrheits- und Ganzheitsbewußtsein herausbildet.

V.2 Affektion als Reizwirkung (S. 74–78)

Quelle: Hua XI, S. 148–151, S. 154–156.

Bezeichnend für diese Einbeziehung der Affektions- und Reizlehre ist der Umstand, daß Reiz hier nicht als bloßes Reizmaterial und auch nicht als einseitige Reizursache gedacht wird, sondern als Wirkung *auf das Ich*, als »Zug« und »Weckung«, die auf seiten des Ich eine Zuwendung herbeiführt. Affektivität tritt nicht mehr als fundierte Gefühlsschicht auf (vgl. Hua III, § 116), sondern in ursprünglicher Einheit mit den affizierenden sinnlichen Daten. Wie die Analysen des Zeitbewußtsein (Hua X, S. 7, dazu die Einleitung des Herausgebers, S. XXXV) lassen auch die Analysen zur passiven Synthesis die Dualität von sensueller Hyle und intentionaler Morphe hinter sich.

V.3 Affektionssteigerung (S. 78–84)

Quelle: Hua XI, S. 166–172.

Affektion bedeutet zugleich ein Mehr oder Weniger an Affektion, das sich gegen andere Affektionen durchsetzt. Sinn und Kraft verbinden sich zu einer »affektiven Kraft« auf eine Weise, die von Husserl nicht hinreichend geklärt wird (vgl. dazu Ricœurs Freud-Interpretation: 1965, dt. 1969, S. 463–469). Der Begriff des Unbewußten als Nullpunkt der Bewußtseinslebendigkeit erinnert an den Leibnizschen Grenzfall eines schlafenden Bewußtseins; das Unbewußte als Unterschiedslosigkeit stimmt zusammen mit dem gestalttheoretisch-strukturalistischen Gegensatzpaar von Differenzierung und Entdifferenzierung, wie es bei Autoren wie K. Goldstein, W. Köhler, K. Koffka, R. Jakobson und in deren Gefolge bei Merleau-Ponty zu finden ist (vgl. Waldenfels 1980, S. 151 f.). In Freuds Terminologie würde man bei der »Phänomenologie dieses sogenannten Unbewußten« (Hua XI, S. 154) eher von einem »Vorbewußten« sprechen. Der Gedanke eines »affektiven Reliefs« und einer »affektiven Perspektive«, der in der Scheidung von Vordergrund und Hintergrund ein thematisches Feld entstehen läßt, wurde von Aron Gurwitsch in seinen Analysen zur Organisation des Bewußtseinsfeldes (1975) systematisch ausgewertet.

V.4 Affektive Weckung (S. 84–87)

Quelle: Hua XI, S. 172–173, S. 177–179.

Vergangenes und Verborgenes sieht Husserl geknüpft an die »Kopfstelle der lebendigen Gegenwart«, von der die »rückstrahlende Weckung« des »vernebelten Sinnesgehaltes« ausgeht. Diese Weckung ist wie das gewöhnliche Aufwachen eine »affektive Leistung«, die sich in einem »Vorzimmer des Ich« (Hua XI, S. 166) abspielt und noch nicht einem Ich zugeschrieben werden kann.

V.5 Passive Erfahrungsprozesse (S. 87–88)

Quelle: Hua XI, S. 252–253.

In diesem kurzen Text aus der ersten Vorlesungsfassung von 1920 betont Husserl den passiven Charakter jener zuvor skizzierten Erfahrungsprozesse, die dem »freien Walten des Ich« zugrundeliegen. Was sich in der Erfahrung ereignet, läßt sich nicht auf Akte eines persönlichen Ich zurückführen (vgl. auch Hua I, §§ 38–39; IV, Beil. XII, dazu unten die Texte VII.4; XI.2). Die Passivität vor und in der Aktivität spielt eine entscheidende Rolle in der französischen Phänomenologie bei M. Merleau-Ponty, E. Levinas wie bei M. Henry.

V.6 Modalisierung der Erfahrung (S. 89–104)

a. *Negation*, b. *Zweifel*, c. *offene Möglichkeiten*, d. *Fragen*

Quelle: Hua XI, S. 25–27 (a.), S. 33–38 (b.), S. 39–44 (c.), S. 58–63 (d.).

Die Erfahrung unterliegt bestimmten Modalisierungen wie »zweifelhaft«, »möglich« oder »fraglich«, die in sich selbst soviel wie »zweifelhaft, möglich oder fraglich *seiend*« besagen. Damit erweisen sich die Modalitäten als Modifikationen, die auf eine unmodifizierte Urform zurückverweisen, nämlich auf einen »Urglauben«, der den Seinscharakter des »›gewiß‹ oder ›wirklich‹ seiend« zum Korrelat hat (vgl. Hua III, § 104). Im Gegensatz zur »Näherbestimmung«, die eine zunehmende Erfüllung des Wahrnehmungssinnes bedeutet, führt die »Andersbestimmung« zu einem Bruch im Erfahrungsgeschehen, der mit einer Enttäuschung der Intentionen einhergeht (s. o. Text III.3). Negation, Zweifel, offene Möglichkeiten und Fraglichkeiten deuten darauf hin, daß bereits die vorprädikative Erfahrung im Gelingen und Scheitern ihre eigentümliche Form der Wahrheit hat, zu der eine Art »guter Irrtum« gehört (Merleau-Ponty 1964, dt. 1986, S. 165) sowie die Möglichkeit eines »Zurückstrahlens« der Sinnesänderung, einer »Rückwirkung« des Neuen auf das Alte (Hua X, S. 54). Das Nichts, das sich hier zeigt, betrifft das Sein selbst, es fällt nicht zusammen mit dem ›Nicht‹ der Negation; Heidegger in *Was ist Metaphysik?* und Sartre in *Das Sein und das Nichts* haben den Gedanken einer negativen Erfahrung auf eigene Weise weitergeführt. In den gleichen Zusammenhang gehören auch die Motive eines Widerstreits in der Erfahrung (s. o. Text III.3), einer offenen Unbestimmtheit des vorgezeichneten Erfahrungssinnes und einer Fraglichkeit, die ebenfalls das Seiende betrifft und nicht nur unseren Wissensstand. Die Offenheit der Erfahrung und die Fraglichkeit des Seins, die nach einem »fragenden Denken« (Merleau-Ponty, 1964, dt. 1986, S. 138) verlangt, finden allerdings ihre Grenzen darin, daß jeder Widerstreit als prinzipiell behebbar, jede Frage als prinzipiell beantwortbar gilt auf Grund einer präsumtiven Einstimmigkeit und Entscheidbarkeit im Falle widerstreitender Tendenzen (vgl. Hua I, § 28; VIII, Beil. IV).

Anmerkungen:

1 Vgl. hierzu die Kritik von Gurwitsch an dem Dualismus von Hyle und Morphe (1975, S. 220f.), die von Merleau-Ponty geteilt wird (1945, dt. 1966, S. 461), sowie Husserls eigene Revisionen.
2 Vgl. unten Text VI.1.
3 Vgl. unten die Texte VIII.2 u. VIII.3.
4 Vgl. hierzu Strawsons Vergleich der Wendung »Ja« mit Ausdrücken wie »Das ist wahr«, die ebenfalls nicht über eine Rede reden, sondern eine Rede performativ bestätigen (»Wahrheit«, in: Bubner 1968).
5 Vgl. unten Text X.3.
6 Husserl folgt hier – ähnlich wie auch Heidegger in *Sein und Zeit*, § 2 – der traditionellen Deutung des Fragens als eines Wissensstrebens oder Wissenwollens, das in seiner teleologischen Orientierung keineswegs unproblematisch ist. Für das Antworten gilt ähnliches.

VI. Phantasie und Bildlichkeit

Von Anfang an, und so auch noch im 1913 erschienenen 1. Buch der *Ideen*, dem die drei ersten Textpassagen entnommen sind, begegnen wir einem Problemknäuel, das sich nur langsam entwirrt. Es geht darum, nicht nur das Wahrnehmungsbewußtsein aus der Umklammerung durch das Bildbewußtsein zu befreien, sondern ebenso das Phantasiebewußtsein, dem man eine innere Bilderwelt seelischer Phantasmen zu unterschieben pflegte. Der inhaltsfixierten Deutung der Phantasie als ›uneigentlicher‹, d. h. abgeschwächter oder indirekter Vorstellung, die er auch noch bei Brentano kennenlernte (s. Hua XXIII, Einleitung des Herausgebers), begegnet Husserl mit der Unterscheidung eigenständiger Bewußtseinsweisen, die ungeachtet mannigfacher Fundierungen und Verflechtungen unterschieden bleiben. Bildbewußtsein und Phantasie kommen darin überein, daß sie in Form einer *Neutralisierung* die Erfahrungsgewißheit außer Kraft setzen und die Gegenwärtigkeit der Erfahrung durch eine *Vergegenwärtigung* ersetzen, wobei die Phantasie, gleich der Erinnerung, eine *unmittelbare* Vergegenwärtigung, das Bildbewußtsein eine im Bild *vermittelte* Vergegenwärtigung bedeutet. In den letzten Textpassagen tritt der Gegensatz von Wirklichkeit und *fiktiver Möglichkeit* in den Vordergrund, desgleichen die spezifisch ästhetische Bildlichkeit und Einbildungskraft, die sich nicht auf pure Abbildlichkeit reduzieren läßt. Die Frage, wie produktiv die Einbildungskraft ist und wieweit bildnerische und fiktive Elemente der Erfahrung selbst innewohnen, hält die phänomenologische Ästhetik bis heute in Atem.

VI.1 Kritik der traditionellen Bildertheorie (S. 105–106)

Quelle: Hua III, 1 (1976), S. 89–91.

Die Eigentümlichkeit des Bildbewußtseins zeigt sich ex negativo in der Kritik an einer Erkenntnistheorie, die der Leibhaftigkeit des Wahrgenommenen Bilder oder Zeichen unterschiebt.

VI.2 Vergegenwärtigung im Bild (S. 107–109)

Quelle: Hua III, 1, (1976), S. 233–234, S. 236–237.

Das Bildbewußtsein gehört für Husserl in die Reihe modifizierender Vergegenwärtigungen, die auf den Urmodus der gegenwärtigenden Wahrnehmung zurückverweisen. Das Bildbewußtsein vergegenwärtigt das abgebildete *Bildsujet* im Medium des *Bildes*, das seinerseits als bloßes *Bildding* wahrgenommen wer-

den kann. Das Bildbewußtsein kann sich selbst wieder ineinanderschachteln zum Bild im Bild wie im Falle des Dresdener Bildes von Teniers, das eine Gemäldegalerie darstellt (s. Hua III/1, S. 236), und das Bildbewußtsein läßt seinerseits weitere Iterationen zu, so etwa eine Bilderinnerung, die sich selbst wiederum direkt der Bildwelt oder reflexiv der Bildbetrachtung zuwenden kann (vgl. E. Finks frühe Studie *Vergegenwärtigung und Bild*, wiederabgedruckt in: Fink 1966).

VI.3 Phantasie als Neutralisierung der Wirklichkeit (S. 110-112)

Quelle: Hua III, 1 (1976), S. 250-252.

Als Neutralisierung bezeichnet Husserl eine Bewußtseinsweise, die in der Enthaltung von jeder positiven oder negativen Setzung das jeweils Seiende »dahin gestellt sein läßt« (Hua III, §109). Diese allgemeine Bewußtseinsmodifikation spezifiziert sich zur *Phantasie*, wenn eine setzende Vergegenwärtigung neutralisiert wird; sie spezifiziert sich zum *Bildbewußtsein*, wenn die setzende Wahrnehmung des Bilddinges neutralisiert wird zugunsten einer »ästhetischen Betrachtung«, die Moritz Geiger in seinen *Zugängen zur Ästhetik* (1928, Neudruck in: Geiger 1976) in der Unterscheidung von Gefühl, ästhetischem Genuß und ästhetischem Gefallen auszudifferenzieren sucht. Fink (1966, S. 68ff.) unterscheidet zwischen einer »Vollzugsneutralität«, die den thetischen Charakter der Akte, und einer »Gehaltsneutralität«, die die Materie der Akte betrifft; im ersten Falle handelt es sich um eine scheinbare Konstitution, im zweiten Falle um eine Konstitution von Schein. Sartre greift in seinen frühen Studien zur Imagination (1936) und zum Imaginären (1940) ausdrücklich auf die Bildtheorie der *Ideen I* zurück, doch steigert er die Modifikation der Wahrnehmung bis zur »Nichtung« des Realen.

VI.4 Bildlichkeit statt Abbildlichkeit in der Kunst (S. 112-115)

Quelle: Hua XXIII, S. 122-115.

Bei diesem und dem folgenden Text handelt es sich um Arbeitsnotizen von 1918, die dem Nachlaßband *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung* entnommen sind. Der vorliegende Text, der von der »Erzeugung eines ›Bildes‹« durch den Schauspieler ausgeht, durchbricht die einseitige Orientierung an einer abzubildenden Wirklichkeit. Im »Modus des Als-ob« (vgl. auch *Erfahrung und Urteil*, §§39-40) wird eine Quasi-Welt geschaffen. Schon in den *Ideen I* rühmt Husserl an der Kunst die »Originalität der Neugestaltungen«, und er erklärt die Fiktion zum »Lebenselement der Phänomenologie« (Hua III/1, S. 148), da sie den Möglichkeitssinn freisetzt, ohne den es auch keine Wesensforschung gäbe.

VI.5 Erfahrungs- und Phantasiewelt und ihre verschiedene Unbestimmtheit (S. 116–117)

Quelle: Hua XXIII, S. 534–536.

Der Gedanke der relativen Freiheit der Phantasie und ihres durch keine Erfahrung auszufüllenden »Unbestimmtheitshorizontes«, ihrer »wesenhaften Armut« (Sartre 1940, dt. 1971, S. 51) bildet den Angelpunkt der von Ingarden ausgehenden Rezeptionsästhetik. Sie sieht in den »Unbestimmtheitsstellen« des Kunstwerks Möglichkeiten angelegt, die nur durch die ständig zu erneuernde Konkretisierung seitens des Betrachters und Lesers wahrzumachen sind (vgl. Warning 1975). Zur Frage einer eindeutigen Bestimmtheit der Erfahrungswelt vgl. oben Text V.6.

VI.6 Phänomenologisches und ästhetisches Schauen: Brief an Hofmannsthal (S. 118–121)

Quelle: E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VII, S. 132–134 (Erstveröffentlichung mit einem Kommentar von R. Hirsch in: *Sprache und Politik*, Festschrift für D. Sternberger, hg. von C. J. Friedrich und B. Reifenberg, Heidelberg 1968).

Husserl, der durch seine Frau entfernt mit Hugo von Hofmannsthal verwandt war und Hofmannsthal anläßlich eines Vortrags kennengelernt hatte, den dieser 1906 in Göttingen zu dem Thema »Der Dichter und diese Zeit« hielt, schrieb diesen Brief 1907 zu einer Zeit, da er selbst in der Ausbildung einer phänomenologischen Epoché eine Antwort auf die Frage suchte, die ihm die »Sphinx der Erkenntnis« stellte. Der Gedanke, daß die ästhetische Erfahrung geradezu den Prototyp einer phänomenologischen Reduktion darstellt, begegnet uns auch anderswo, so etwa bei M. Dufrenne und R. Barthes (s. Waldenfels 1983, Kap. VI, S. 5–6).

VII. Ich

Obwohl das Ego für Husserl späterhin so sehr im Mittelpunkt steht, daß er die »Egologie« zum Fundament aller Welt- und Fremderfahrung macht (vgl. Hua I, S. 181), bleibt der Sinn dieses Ego selbst umstritten (vgl. Marbach 1974). Der Weg der Selbstauslegung des Ego führt vom bloß *konstituierten, realen* Ich (vgl. speziell die 1. Aufl. der *V. Logischen Untersuchung*, 1. Kap., und die dortige Auseinandersetzung mit Natorp) zum *konstituierenden, reinen Ich*, das selbst wiederum anonym fungieren oder thematisch auftreten kann. Das transzendentale Ich heißt als *Ur-Ich* nur durch Äquivokation ›Ich‹ (Hua VI, S. 188) und ist selbst Produkt einer paradoxen Form von *Selbstkonstitution*.

Die folgenden Texte VII.1–4 stammen aus den besondes reichhaltigen Konstitutionsanalysen des erst posthum veröffentlichten 2. Buches der *Ideen*; diese Analysen gehen bis auf das Jahr 1912 zurück und zeigen die Spuren mannigfacher Bearbeitungen, an denen neben Husserl selbst Edith Stein und Ludwig Landgrebe beteiligt waren. Es sind Arbeitstexte sondergleichen, von denen sich vor allem der spätere Merleau-Ponty anregen ließ (vgl. seinen Essay: »Der Philosoph und sein Schatten«, in: ders., 1960, dt. 1984).

VII.1 Polarität von Ich und Objekt (S.122–124)

Quelle: Hua IV, S. 105–107.

Das Ich steht zwar im Zentrum, doch dieses ist Aus- und Einstrahlungszentrum zugleich, da die ›Strahlen‹ vom Ich ausgehen und auf das Ich zulaufen in einer verschiedenartig dosierten Verschmelzung von Aktion und Passion. Die Strahlungsmetaphorik verweist auf die Theorien der Nervenbahnen und Nervenströme, wie sie sich in der Neurophysiologie von J. Müller und W. Wundt herausgebildet hatten (vgl. Sommer 1985, S. 33–35). Bei Merleau-Ponty verwandeln sich die Bewußtseinsstrahlen in »Welt«- und »Seinsstrahlen«, deren Ausbreitung nicht mehr durch das Schema Noema-Noesis zu fassen ist (Merleau-Ponty 1964, dt. 1986, S. 303–306; vgl. auch Hua IV, S. 31: die Eigenschaft des Dings als »Strahl seines Seins«).

Anmerkung:
1 Das heißt Modi der Aufmerksamkeit (vgl. Hua III, § 92).

VII.2 Wachendes und schlafendes Bewußtsein (S. 124-125)

Quelle: Hua IV, S. 107-108.

Mit der abgewandelten Humeschen Theater-Metapher von Auf- und Abtritt des Ich und der Leibnizschen Metaphorik von Schlafen und Wachen sucht Husserl die Graduierung der Bewußtheit zu fassen, die sich im ›Schlaf‹ dem Limes der Bewußtlosigkeit nähert. Das statische Bewußt*sein* erweist sich genetisch betrachtet als Bewußt*werden*, das dem Unbewußten Raum gewährt (vgl. dazu Ricœr: »Das Bewußte und das Unbewußte«, in: ders. 1969, dt. 1974). Ferner Levinas: »Die Nachträglichkeit der Bewußtwerdung ist das eigentliche Danach der Zeit« (1982, dt. 1983, S. 169). Bei Levinas bekommt das Wachen den ethischen Unterton der Wachsamkeit.

Anmerkung:

1 *Evolutio* und *involutio* stehen bei Leibniz für Zeugung und Tod, sofern diese als Transformation von Lebendigem und Lebendem begriffen werden und nicht als Hervorgang aus dem Nichts und Rückkehr ins Nichts. Husserl wendet diesen Gedanken auf das Ich an.

VII.3 Reflexion und präreflexives Leben (S. 125-130)

Quelle: Hua IV, S. 247-253.

In diesem Text finden sich nahezu alle Probleme wieder, die bis heute unter dem Thema des Selbstbewußtseins diskutiert werden. Entscheidend ist, daß Husserl die Reflexion als »ausgezeichnete Gestalt« des Ichlebens begreift und sie an ein unreflektiertes Bewußtsein zurückbindet (s. schon Hua III, §38), so daß die unifizierende, identifizierende und realisierende Selbstkonstitution autoreferentiell als Konstitution *des Selbst durch das Selbst* begriffen werden muß. Diese ›Autopoiesis‹ wird allerdings als Selbstapperzeption gedacht: Ich fasse mich *als Ich* auf, also wiederum in Form einer »signifikativen Differenz« (s. Kommentar zu Text III.2), die eine reine Vorgegebenheit ebenso ausschließt wie reine Kreation oder Konstruktion. Die Unterscheidung zwischen einem *persönlichen Ich*, in dem das Ich sich als Glied einer personalen und interpersonalen Welt auffaßt und erfährt, und dem *reinen transzendentalen Ich*, das ebendiese Selbstauffassung und Selbsteinordnung vollzieht, verliert für die hier vorgestellte Problematik an Bedeutung, wenn auch das reine Ich einer »egologischen Genesis« unterliegt (s. *IV. Cartesianische Meditation* und die Texte VII.5-7), so daß alle Beschreibungen mutatis mutandis »auf das reine Ich zutreffen«. – Die Problematik wirkt fort in der Annahme eines »präreflexiven Cogito« bei Sartre bzw. eines »schweigenden Cogito« bei Merleau-Ponty. Die Unterscheidung von Ich und Mich erinnert an Meads Unterscheidung zwischen *I* und *Me*, und sie weist voraus auf Lacans topologische Differenz zwischen *je* und *moi*.

Anmerkungen:

1 Vgl. dazu die »Reduktion auf die Eigenheitssphäre« des transzendentalen Ego in der *V. Cartesianischen Meditation*.
2 Hier zu verstehen als die Selbstauffassung des Bewußtseins als einer »persönlich-realen Einheit« (s. u., vgl. dazu Hua III/1, S. 117).
3 Vgl. oben die Texte in Abschnitt V.
4 ›Setzung‹ ist hier in dem weiten und grundlegenden Sinn zu verstehen, in dem Husserl von einer »Thesis« der Welt und des Ich spricht (vgl. etwa Hua III/1, S. 98).
5 Der Begriff der »Selbsterhaltung« steht in Anführungszeichen, weil er – anders als in der Herbartschule – nicht auf einem energetischen Prinzip beruht, sondern an Sinnerhaltung gebunden ist.

VII.4 Untergrund und Hintergrund des ichlichen Verhaltens (S. 130–135)

Quelle: Hua IV, S. 275–280.

Die Motivation des Verhaltens, die dieses nach dem Schema »wenn – so« verständlich macht, verweist auf eine untergründige Motivation, die der aktuellen und aktiven Stellungnahme und Rechenschaftsabgabe entzogen und in diesem Sinne »unverständlich« ist. Dieser Untergrund des Verhaltens, der im Verhalten »beständig da« ist, verweist einmal auf die *Geschichte* des Ich, die als »sekundäre Sinnlichkeit« und »zweite Habe« aus Vernunftproduktion erwachsen ist, zum anderen auf eine *Vorgeschichte* des Ich, die als »Ursinnlichkeit« und »Urhabe« jeder Vernunfttätigkeit vorausgeht (vgl. Hua IV, S. 334f., dazu Text XI.2). Die Natur, von der in diesem Zusammenhang die Rede ist, ist nicht die ›Natur an sich‹ der Physik, sondern eine innerhalb der Kultur ›mitfungierende‹ Natur (vgl. Hua I, S. 162). Der Wechselbezug von ›Geist‹ und ›Natur‹ sprengt das aristotelisierende Schichtenschema, das an einigen Stellen durchschimmert. Der Gedanke eines durchgängigen Verhaltensstils, einer konkreten Verhaltenstypik und Habitualität findet sich wieder in den Leib- und Sozialanalysen von Schütz, Merleau-Ponty und Bourdieu.

Anmerkung:

1 In der zuwendenden Aufmerksamkeit, die etwas Bestimmtes bevorzugt, zeigt sich erst das, wozu ich Stellung nehmen kann (vgl. Hua III/1, S. 213f.).

VII.5 Ichspaltung und Ichvervielfältigung (S. 135–139)

Quelle: Hua VIII, S. 87–91, 93–94.

Diese Passage findet sich in den Vorlesungen zur *Ersten Philosophie* aus dem Jahre 1923/24; sie ist eingebettet in Überlegungen zur phänomenologischen Reduktion. Auf dem Wege über die Zeitlichkeit der Reflexion, die als »Nachgewahren« eine unaufhebbare Nachträglichkeit aufweist und einer »Selbstverlorenheit« und »Selbstvergessenheit« gilt, die (wie Platons Ideenvergessenheit) dem »bewußten Innesein« vorausgeht, gelangt Husserl zu einer Spaltung, Verdoppelung und Vervielfältigung des Ich, das als »allüberschauendes Ich« eines nicht überschaut, nämlich sein eigenes Schauen (s. Text VII.6). Das »Nachgewahren« bleibt eine immer wieder ausstehende Möglichkeit für das Ich, das sich im »Erhaschen« seiner selbst immerzu selbst überrascht, wie auch Mead und Merleau-Ponty deutlich betonen. Von einer »Vervielfältigung meiner selbst« spricht schon Th. Lipps (^{2}1906, S. 37), und das Phänomen der Ichspaltung, das später bei Lacan eine solch zentrale Rolle spielt, war Husserl durch die Lektüre von T. K. Oesterreich (1910) sicherlich auch im klinischen Sinne wohl vertraut. Mit dem zeitlichen Verzug des Ich gegenüber sich selbst öffnet sich ein Spalt, der jede selbstpräsente Koinzidenz untergräbt. Von Heidegger bis zu Sartre, Merleau-Ponty, Levinas und Derrida kommt dieses Thema nicht mehr zur Ruhe.

VII.6 Anonymität des Ich (S. 139–140)

Quelle: Hua VI, S. 457–458.

In diesem kurzen Text aus der 1937 entstandenen Beilage XVI der *Krisis* zeigt sich deutlich die Anonymität des Ich, das trotz aller Wiederholung die Diskrepanz von Fungieren und Thematisieren niemals überwindet (vgl. auch Hua VI, S. 111). Dies verleiht dem Ich den ursprünglichen Status eines Niemand, wie Merleau-Ponty feststellt (1964, dt. 1986, S. 310).

VII.7 Urtümliches Ich: ein Nachtgespräch (S. 140–148)

Quelle: Hua XV, S. 580–588.

Dieser Text aus dem Jahre 1933 atmet augustinischen Geist in der Doppelbewegung von Selbsteinkehr und Selbstüberschreitung (vgl. das Augustinus-Motto am Ende der *Cartesianischen Meditationen*). Die subjektive Erfahrung erweist sich als trans- und intersubjektiv, wenn ihre Implikationen zur Entfaltung kommen. Gleichzeitig zieht uns dieser sogförmige Text hinein in die Strudel eines »urtümlichen Strömens«, das sich hinter alles konstituierte Seiende zurückzieht in eine Stätte des »Vorseins« oder »Urseins«. Die »lebendige Ge-

genwart« (vgl. dazu Held 1966) kommt als »zeitigende Zeitigung« nicht *in der gezeitigten Zeit* vor, obwohl sie in der Gegenwart entspringt, so wie das »absolute Ich« nicht als *ein Ich unter Anderen* vorkommt, obwohl ich es bin, der das Strömen und sich in ihm »erhascht«. Die Äquivokation einer doppelten Gegenwart und eines doppelten Ich ist Ausdruck einer Selbstreferenz, die nur als Selbstdifferenz greifbar und sagbar ist in der »Rückschau auf das Strömen«. Die »Uraktivität« des immer wieder identifizierenden Erfassens holt die »Urpassivität« des Strömens nicht ein, ähnlich wie die Unendlichkeit von »urtümlichen ego's«, die in meinem Ego impliziert sind, mich ihnen ausliefert, da ich wiederum in ihnen impliziert bin. Das urtümliche Ich ist immer schon anderes als es selbst. In seiner »Urkindlichkeit« hat es einen »nicht erinnerungsmäßigen Vergangenheitshorizont«, eine ursprüngliche »Vergangenheit, die nie Gegenwart war« (Merleau-Ponty 1945, dt. 1966, S. 283). Geburt und Tod sind von dieser Andersheit her zu denken, nicht als Anfang und Ende des Ich, sondern als Anfänglichkeit und Endlichkeit des Seins. Heidegger, Merleau-Ponty und Levinas haben dort weitergedacht, wo Husserl mit einer Unsterblichkeit des transzendentalen Ego liebäugelt.

Anmerkungen:

1 Vgl. unten Text VIII.2.
2 Vgl. unten Text IX.1.
3 Vgl. unten Text IX.3.
4 Das »Immer-wieder« ist für Husserl zugleich die Urform der Idealisierung, »da *de facto* niemand immer wieder kann« (Hua XVII, S. 196, ferner Hua I, S. 95). Vgl. dazu: Derrida 1962, dt. 1987, S. 180; Merleau-Ponty 1964, dt. 1986, S. 225, 261; Schütz 1971, passim.
5 Dies ist für Husserl deshalb so, weil das »absolute Ich«, für das die Scheidung in Ich und Andere selbst noch zum Phänomen wird, nicht relativ sein kann auf ein anderes Ich (vgl. Hua VI, S. 188).
6 ›Unzeitlich‹ ist das ego im Sinne der »gezeitigten Zeitigung«, nicht im Sinne der »zeitigenden Zeitigung« (s. o.).
7 Diese Leibnizsche Harmonie ist für Husserl keine »metaphysische Substruktion«, sondern durch Auslegung unserer Erfahrungswelt gewonnen (Hua I, S. 138), so daß die Möglichkeit der Auflösung der sozialen Verständigung in »Verrücktheit« nicht a priori ausgeschlossen ist (Hua VIII, S. 55).

VIII. Leib

Die folgenden Texte stammen ebenfalls aus dem 2. Buch der *Ideen* (s. Erläuterungen zu Abschnitt VII). Husserl unternimmt hier den Versuch, bereits im Rahmen einer Konstitution der animalischen Natur den cartesianischen Gegensatz von *res cogitans* und *res extensa* systematisch zu untergraben. Wo Descartes sich mit einer *permixtio* von Geist und Körper begnügt, entwickelt Husserl eine Theorie der Leiblichkeit, in der dem Leib eine transzendentale, sinn- und selbstkonstituierende Rolle zufällt. Als leibkörperlicher »Umschlagspunkt« zwischen kausalen und intentionalen Beziehungen läßt sich der Leib zwiefach betrachten; in der »personalistischen Einstellung« erscheint er als fungierender Leib, in der »naturalistischen Einstellung« als natürliches Körperding unter anderem. Auch Scheler betrachtet den Leib als Grundphänomen, in dem die doppelte Gegebenheit einer »Leibseele« und eines »Leibkörpers« fundiert ist (1966, S. 399). Plessner spricht in seiner Anthropologie wiederholt von einer »Verschränkung von Leib und Körper«, Merleau-Ponty von einer »Ambiguität« der leiblichen Existenz und Koexistenz. Zur fruchtbaren Fortführung der Husserlschen Leiblehre vor allem in der französischen Phänomenologie und innerhalb der medizinischen Anthropologie vgl. Waldenfels 1980, Teil I.

VIII.1 Träger von Empfindnissen (S. 149–152)

Quelle: Hua IV, S. 144–147.

Indem Husserl zeigt, daß ›dieselbe‹ Empfindung sich zugleich als dingliche Qualität und als leibliche »Empfindnis« auffassen läßt, revidiert er die neuzeitliche Auffassung der Empfindung als eines bloßen subjektiven Zustandes oder eines bloßen sinnlichen Gehaltes. Im Einklang damit ziehen Autoren wie Scheler (1966, S. 163), Straus (1956, IV. Teil) oder Merleau-Ponty (1945, dt. 1966, 2. Teil, I) es vor, von »Empfinden« bzw. *sentir* zu sprechen statt von »Empfindung« bzw. *sensation*. E. Straus faßt das Empfinden als »Kommunikation« von Ich und Welt, in dem das Empfinden von etwas mit dem Sichempfinden eine unlösliche Einheit bildet. Zur dinglich-leiblichen Bipolarität des Tastphänomens vgl. auch den *Aufbau der Tastwelt* (1925) des Husserl-Schülers D. Katz. Die Reflexivität des Leibes, mit der Möglichkeit des Berührens-Sichberührens, spielt eine zentrale Rolle im Spätwerk von Merleau-Ponty.

VIII.2 Bewegungsorgan (S. 152)

Quelle: Hua IV, S. 151–152.

Die Leiblichkeit wird hier gewonnen aus dem Grundphänomen des »ich bewege mich«, das jede innerräumliche Bewegung übersteigt. Die »Kinästhese« beschränkt sich nicht, wie dieser psychologische Terminus suggeriert, auf eine Empfindung der Bewegung, sie bedeutet eine Einheit aus Empfinden und Sichbewegen, aus Bemerken und Bewirken (vgl. Hua VI, S. 108f.). Freiheit wird von dieser Beweglichkeit her gedacht als leibliche Freiheit, die sich schon in der Beweglichkeit des Blicks bekundet (vgl. Hua III, § 92. Insofern gilt, daß »das subjektive Bewegen vor dem Wollen« kommt und nicht umgekehrt, wie gewisse Formulierungen dieses Paragraphen vermuten lassen (vgl. Husserls kritische Randbemerkung zu S. 152, Zeile 18, Hua IV, S. 408). Das »Feld der Praxis« (Hua IV, S. 261) ist zugleich ein »Feld der Freiheit« (Hua III/1, S. 179), mit dem Merleau-Ponty seine *Phänomenologie der Wahrnehmung* enden läßt.

VIII.3 Praktisches »ich kann« (S. 152–157)

Quelle: Hua IV, S. 257–262.

Die leibliche Beweglichkeit als ein Können verweist auf eine *praktische* Modalisierung der Erfahrung (s. o. Text V.6), in der das Können als genuines »Tunkönnen«, das Verständnis der Umstände als genuin »praktisches Verständnis« und Gegenmöglichkeiten als zu überwindende Widerstände und Hindernisse auftreten. Sofern jede aktive Bewegung des Ich auf ein »unwillkürliches ›ich bewege mich‹« zurückgreift, wird die Bewegung des Leibes und der Dinge von mir nicht produziert, sondern »inszeniert«, ausgehend von meinem »fiat«, das etwas vonstatten gehen läßt (vgl. auch Hua III/1, S. 281; IV, S. 98, 336). Vgl. ferner zum »Tunwollen« und »Tunkönnen«: Scheler 1966, 1. Teil, III, zum Verhältnis von Willentlichem und Unwillentlichem: Ricœur 1950, zum Spielraum der leiblichen Bewegung, die in einem »ich kann« verankert ist und eigene Formen einer »Praktognosie« aufweist: Merleau-Ponty 1945, dt. 1966, 1. Teil, III, speziell S. 166, 170; bei Merleau-Ponty spielen pathologische Bewegungsstörungen eine zentrale Rolle.

Anmerkungen:

1 Vgl. dazu den »Aufforderungscharakter« der Dinge, von dem Gestalttheoretiker wie K. Lewin, W. Köhler und M. Wertheimer sprechen.
2 Vgl. dazu die aristotelische Definition des »Tunlichen« (πρακτά) als τὰ ἐφ'ἡμῖν in der *Nikomachischen Ethik*, B. III.
3 Der Widrigkeitsfaktor der Dinge, den Bachelard, Sartre und Merleau-Ponty hervorheben, wird von Husserl also nicht einfach vernachlässigt.
4 Zur erfahrbaren Kausalität, die sich in der Abhängigkeit der Dinge von den »Umständen« bekundet, vgl. Hua IV, §§ 15–16.

5 Bei den »logischen Möglichkeiten« ist zu unterscheiden zwischen der »motivierten« und der »leeren« Möglichkeit, von der wiederum die weiter unten erwähnte formal-logische Möglichkeit abzuheben ist (Hua III, § 140).

VIII.4 Orientierungszentrum (S. 157–159)

Quelle: Hua IV, S. 158–159.

Das Hier meines Leibes, das sich nur okkasionell bestimmen läßt (s. o. Text II.4), wird zum Zentrum eines »Orientierungsraumes«, der sich erst durch die idealisierende Annahme eines beliebigen Ortswechsels in den Naturraum der klassischen Physik verwandelt, wo jedes Hier und Dort zu einem Irgendwo homogenisiert ist (s. Hua IV, §§ 18f., 52). Angefangen mit Heideggers Analysen zur »Räumlichkeit des Daseins« in *Sein und Zeit* hat sich auf den Bahnen Husserls eine weitverzweigte Phänomenologie des Raumes entwickelt (vgl. Ströker 1965). Schließlich verweist die Unfaßlichkeit des Hier, das als »Nullpunkt« der Raumorientierung nicht innerhalb des Raumfeldes Platz findet, auf den »blinden Fleck« des Gesichtsfeldes, der von Mach und Wittgenstein bis zu Luhmann zum Repertoire einer ihre eigenen Grenze reflektierenden Erfahrungstheorie gehört und der bei Merleau-Ponty dazu führt, daß sich das Unsichtbare ins Sichtbare, das Unbewußte ins Bewußtsein einschreibt (vgl. Merleau-Ponty 1964, dt. 1986, Stichwort: Blindheit, blinder Punkt). In seinen Zeitanalysen stößt auch Husserl auf ein letztes »›unbewußtes‹ Bewußtsein« (Hua X, S. 382).

VIII.5 Verletzlichkeit (S. 159–160)

Quelle: Hua IV, S. 159–160.

Die Materialität des Leibes, die durch keine »Beseelung« völlig zu absorbieren ist, führt dazu, daß im »Getanen« ein »Angetanes« wirksam ist und daß Intentionalität und Kausalität nicht durch einen sicheren Graben getrennt sind (vgl. Waldenfels 1980, Kap. 4). Daher rührt eine Verletzlichkeit des leiblichen Ich, die Husserl in der drastischen Sprache leiblicher Foltern beschreibt, die Sartre in seinen Analysen der Schmerzerfahrung bedenkt und die bei Levinas zum Kern eines leibhaftig begegnenden ethischen Anspruchs gehört.

Anmerkung:
1 Vgl. unten Text IX.5.

IX. Andere

Der Andere – ein gewichtiger Problemtitel unseres Jahrhunderts (vgl. Theunissen 1977) – bedeutet für Husserl nicht ein Thema unter anderem. Für eine Subjektivität, die sich als »transzendentale Intersubjektivität« (Hua I, S. 158) darstellt, sind die Anderen an der Konstitution der Welt und meiner selbst ursprünglich mitbeteiligt. Unsere Welt ist eine »Zwischenwelt« *(intermonde)* (Merleau-Ponty 1945, S. 409f., dt. 1966, S. 408f.: dort übersetzt mit »Mitwelt«), ein »Zwischenreich« (Waldenfels 1971). Die Ambivalenz der Husserlschen Theorie liegt darin, daß der Autor die Erfahrung des Anderen als »Fremderfahrung« beschreibt, die sich jeder Aneignung und Vergemeinschaftung widersetzt, daß er andererseits den Versuch macht, die Fremderfahrung vom Eigenen, Nichtfremden her aufzubauen, »innerhalb und mit den Mitteln dieses Eigenen« (Hua I, S. 131). Daraus resultiert das Problem eines »transzendentalen Solipsismus«, das bei Heidegger als »existenzialer«, bei Merleau-Ponty als »gelebter Solipsismus« fortschwelt. In der Folgezeit sind es bestimmte Momente der Husserlschen Theorie, die ihre besondere Wirksamkeit entfalten. Dies führt beim frühen Heidegger zu einem alltagspragmatisch angelegten Mitsein, bei Schütz zu einer egologisch aufgebauten sozialen Welt mit ihren vielförmigen Normaltypen, bei Merleau-Ponty zu einer zwischenleiblichen Verflechtung von Eigen- und Fremderfahrung, bei Sartre zum Aufeinanderprall subjektiver Weltentwürfe, bei Levinas zur Betonung der Andersheit des Anderen, die sich als ethischer Anspruch äußert.

Abgesehen von dem Ausgangstext, dem vielfach interpretierten und kritisierten systematischen Entwurf der V. *Cartesianischen Meditation*, und dem 3. Text, der aus den *Ideen II* entnommen ist, stammen alle Texte aus den drei Nachlaßbänden *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, in denen dieser Entwurf teils vorbereitet, teils weiter ausgefaltet oder in Problemfasern zerlegt wird (vgl. Bernet / Kern / Marbach 1989, 5. Kap., § 2).

IX.1 Fremderfahrung als Appräsentation (S. 161–163)

Quelle: Hua I, S. 143–145.

Dieser knappe Text aus der *V. Cartesianischen Meditation* charakterisiert das Fremde auf paradoxe Weise als eine Art »bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen«. Die relative Unzugänglichkeit gehört hier ebenso zur Sache selbst wie im Falle der Wiedererinnerung. In der Formulierung von Levinas: Die »Abwesenheit des anderen ist gerade seine Anwesenheit als des anderen« (1979, dt. 1984, S. 65); ähnlich Merleau-Ponty, der mit Husserlschen Worten von einer »Urpräsentation des prinzipiell Nichturpräsentierbaren« spricht

(1964, dt. 1986, S. 302 u. ö.). Andererseits wird die »Appräsenz« als Abwandlung der »Urpräsenz« (Hua IV, § 44) gedacht, die sich auf mein Eigensein und meine »primordi(n)ale Eigenheitssphäre« beschränkt (s. Hua I, §§ 44–48). Der »Ent-Gegenwärtigung« in der Wiedererinnerung entspricht die »Ent-Fremdung« in der Einfühlung (Hua VI, S. 189). Appräsenz als Mitgegenwart schließt freilich einen Analogieschluß aus. Die Appräsentation ist mit der Präsentation, also auch die Fremdheit mit der Eigenheit »verflochten«; nur so gibt es eine *Erfahrung* des Fremden als Fremden. Diese »Verflechtung« von Eigenem und Fremdem, von Merleau-Ponty als *entrelacs* oder *Chiasmus* wiedergegeben (1964, dt. 1986), würde doppelseitig verstanden besagen, daß der Bereich des Eigenen immer schon überschritten ist. Der »Verflechtungsfigur« begegnen wir auch bei N. Elias in seinen 1939 entstandenen anticartesischen Überlegungen zur »Gesellschaft der Individuen« (vgl. Elias 1987, S. 45 ff.).

Anmerkungen:

1 Vgl. oben Text II.1.
2 – oder aber als Kontrast, wobei das »Kontrastphänomen« selbst als »Urphänomen« anzusprechen wäre (vgl. Hua XI, S. 138, dazu den Text V.1).
3 Das heißt als Sinnesabwandlung.
4 Husserl greift immer wieder auf Leibniz' Monadologie zurück, um beides zu denken, die Selbständigkeit des Ich und seiner Welt als Monade und die wechselseitige Abhängigkeit sich intentional ›spiegelnder‹ Monaden in einer offenen Monadengemeinschaft (vgl. Hua I, S. 102, 158; Hua XV, S. 193 u. ö.).

IX.2 Sekundäre und tertiäre Originalität (S. 163–164)

Quelle: Hua XV, S. 641–642 (von 1934).

Dieser kurze Text zeigt, wie meine »Originalität« sich zur »Ururoriginalität« potenziert; nicht nur in bezug auf die fremde Gegenwart, sondern auch in bezug auf meine Gegenwart ist jede identifizierende Deckung eine bloße »Deckung in Differenz«. »Die Inbesitznahme meiner Zeit durch mich selbst ist immerzu aufgeschoben (différée)«, schreibt Merleau-Ponty (1945, dt. 1966, S. 397, Übersetzung verändert). Derridas *différance* als ›Aufschub/Unterscheidung/Auseinandersetzung‹ ist hier angelegt.

Anmerkung:

1 Husserl knüpft an Th. Lipps' Theorie der Einfühlung an, da dieser ebenfalls die Analogieschlußtheorie durch eine Theorie der Fremderfahrung zu ersetzen sucht, doch nimmt er dem wenig glücklichen Begriff der Einfühlung das bloß Instinkt- und Gefühlshafte des ›Hineinfühlens‹, indem er ihn in eine bestimmte Art von Wahrnehmung, Erfahrung und Verstehen, also in eine Fremderfahrung umdeutet. Vgl. zur traditionellen Problematik und ihrer Umgestaltung die 1931 erstellte Habilitationsschrift von A. Gurwitsch (erschienen 1977).

IX.3 Gemeinsame Umwelt (S. 164–168)

Quelle: Hua IV, S. 190–194.

In diesem und dem folgenden Text geht es nicht um die Beschreibung einer bestehenden Sozietät, sondern um die Entstehung und »Begründung der Sozialität« (Hua XV, S. 475). Dabei bilden gemeinsame Umwelt und Personenverband eine Korrelation, denn die Verbundenheit ist eine intentionale Verbundenheit, eine »intentionale Gemeinschaft« (Hua I, S. 157), die aus der gemeinsamen Sinnbildung erwächst und in Sinnerwerben besteht. Hierzu genügt nicht, daß einer den anderen wahrnimmt und versteht, selbst wenn dies wechselseitig geschieht. Ein Einverständnis kommt erst zustande, wenn das Tun der einen Person die Intention einer anderen erfüllt, so daß aus dem Aufeinandergerichtet-sein ein »verbunden-einheitliches Verhalten« entsteht. Dessen Bestandstücke nennt Husserl, angeregt durch A. Reinachs Analysen in der Schrift *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* von 1913, »soziale« oder auch »kommunikative Akte« (vgl. hierzu Waldenfels 1971, Kap. III). Das Einzelsubjekt erscheint in dieser Sicht als »vereinzeltes Subjekt«, das erst durch Abstraktion zu einem solchen wird. Bemerkenswert ist, daß auch das Verhältnis des Menschen zum Tier wie auch die interanimalische Gemeinschaft (vgl. Hua XV, S. 478) in die Gemeinsamkeit einbezogen wird. A. Schütz hat Husserls Lehre von der sozialen Wechselwirkung durch wechselseitige Motivation in seiner verstehenden Soziologie eine zentrale Rolle eingeräumt (vgl. 1974, §§ 30–32; doch der Rahmen einer bloß vervielfältigenden Individualität wird nicht überschritten, solange nicht meine *Intention* von Anfang an mit den Intentionen der Anderen verflochten ist.

Anmerkungen:

1 Von ›Einlegung‹ oder ›Introjektion‹ spricht Avenarius (vgl. dazu Sommer 1985, S. 69ff.).

2 Ebenfalls ein Ausdruck von Avenarius, der das Ich als »Zentralglied«, die Umgebungsbestandteile als »Gegenglieder« bezeichnet (vgl. Sommer 1985, S. 66). Hier, wie so oft in diesem Werk, bastelt Husserl mit vorgefundenen Begriffen.

IX.4 Mitteilungsgemeinschaft (S. 168–172)

Quelle: Hua XV, S. 473–477 (von 1932).

Wie Heidegger (1953, S. 162) versteht Husserl unter Mitteilung bzw. Kommunikation nicht die bloße Übermittlung von Sinn, sondern die Teilung und Teilhabe, die in der Sinnbildung beginnt. Während die Sprechakttheorie bei der »Aufnahme« *(uptake)* der illokutionären Rede und somit bei einem wirkungslosen wechselseitigen Verstehen haltmacht (Austin 1962, S. 116), zielt Husserl darüber hinaus auf ein »antwortendes Verhalten«, das in Zustimmung und Ab-

lehnung einen sinnorientierten Effekt darstellt und Sprecher und Hörer nach Art eines »Doppel-Ich« tätig sein läßt. Zu erinnern ist auch an Simmels Annahme einer sozialen Wechselwirkung, die sich in einem »Zwischen« abspielt (vgl. Simmel 1992, S. 689). Schließlich bedeuten Zustimmung und Ablehnung mehr als eine sachliche Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, die sich einzig an transsubjektiven Geltungsansprüchen orientiert (vgl. schon LU II/1, S. 449). Kommunikative Erfahrung geht weder auf in subjektiven Intentionen noch in transsubjektiven Regeln.

Anmerkungen:

1 Die mitteilende Absicht (vgl. auch oben Text II.1) entspricht der kommunikativen Intention im Sinne von P. Grice, die von Husserls Intentionalität wohl zu unterscheiden ist.

2 Das reelle oder reale Auseinander der getrennten Subjekte, das in sich unaufhebbar ist (vgl. Hua I, S. 157), verwandelt sich in ein »intentionales Ineinander« (Hua VI, S. 257–260), das im »innerlichen Ineinander- und Füreinandersein« Züge einer Sinnesverbrüderung und Sinnesverschwisterung annimmt (ebd., S. 346) – so daß die Differenzen überspielt zu werden drohen. Merleau-Ponty bezieht dieses »Ineinander« auf das anonyme Ganze einer Gesellschaft (1964, dt. 1986, S. 226).

IX.5 Normalität und Anomalitäten (Orthoästhesie, Orthologie) (S. 173–176)

Quelle: Hua XIII, S. 377–381 (zwischen 1915 und 1917).

In diesem Text aus der Zeit des Ersten Weltkriegs geht es um die »Richtigkeit« der Wahrnehmungen, um deren »Orthologie«, besser: »Orthoästhesie«, die sich als Normalität gegen abweichende Formen der Anomalität durchzusetzen hat. Ohne sie gäbe es keine gemeinsame Welt (vgl. schon Hua IV, § 18). Der Streit um eine »wahre Welt« der Erfahrung hat als Kriterium nur die intra- und intersubjektive Einstimmigkeit – eine pure regulative Idee, da »orthologische Systeme« im Plural auftreten und da selbst eine pathologische »Heteroästhesie« (Hua XIII, S. 382) ihre eigentümliche Normalität hat. Die Berufung auf ein »Optimum« an Erfahrung bietet keine Alternativen, da es kein einheitliches Maß gibt, das für alle animalischen und humanen Sensorien gilt. Zwar kann man behaupten, daß jede Anomalie einen »Urbestand« an Normalität voraussetzt, weil sonst Anomalien von nichts abweichen würden und abweichende Erfahrungen gar nicht als abweichend erfahrbar wären (vgl. Hua IV, S. 68). Doch »wahre Dinge«, die für alle »ein und dieselben« sind, gibt es erst, wenn alle psychophysischen »Konditionalitäten« sich in objektive Kausalitäten und Sinnendinge sich in »physikalische Dinge« verwandeln, hinter denen jedoch wiederum nur eine gedachte »Idee derselben Dinglichkeit« stünde. Würde man auf dieser »Natur an sich« aufbauen, so würde man tun, was Husserl Galilei vorwirft: man würde »für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist« (Hua VI,

S. 52). – Die Problematik der Normalisierung und Normalität begegnet uns als offene Problematik nicht nur in den Sozialwissenschaften, so etwa bei Schütz, Luhmann und Foucault, sondern auch in den medizinischen Lehren von Binswanger, Minkowski, Goldstein und Canguilhem. Der Gedanke, daß Krankheit kein pures Defizit und keine bloße Unordnung ist, sondern ein Anderssein, das nach eigenen Normen sucht, gehört zu den Grundannahmen einer phänomenologisch orientierten Pathologie. Die hirnpathologischen Untersuchungen des Falles Schneider, die Gelb und Goldstein nach dem Ersten Weltkrieg in Frankfurt durchführten, bieten dafür ein vielbeachtetes Zeugnis, dessen Spuren sich bei Scheler und Cassirer ebenso wiederfinden wie bei Gurwitsch und Merleau-Ponty (vgl. Goldstein 1934).

Anmerkungen:

1 Vgl. oben die Texte VIII.3 u. VIII.4.

2 Husserl spricht von »psychophysischer Konditionalität«, weil subjektive Bedingungen nicht einfach den Kausalitäten der objektiven Realität zugeschlagen werden können (Hua IV, S. 378).

IX.6 Der normale Mensch (S. 176–179)

Quelle: Hua XV, S. 139–142 (von 1931).

Auch hier geht es um den »Anteil der Anomalen an der Weltkonstitution«, doch nun nicht bloß unter ästhesiologischen, sondern unter kultur- und individualhistorischen Gesichtspunkten. Anomal ist auch das intra- und interkulturell Fremdartige, einschließlich der eigenen Kindheit. Mit der Historisierung der Normalität wird diese doppelbödig. Der enggefaßte »normale Mensch« im Sinne des »Vernünftigen« und »Reifen« ist nur die Idealisierung jenes weiter gefaßten »normalen Menschen«, der die von der »Vernünftigkeit« und »Reife« Ausgeschlossenen mit umfaßt und einzig durch die Zugehörigkeit zu einer historischen Lebenswelt als typischer Europäer oder Engländer charakterisiert ist. Dabei stellt sich für Husserl die Frage, ob die kulturelle »Individualtypik« sich in eine Universaltypik verwandeln läßt mit Blickrichtung auf eine »Allmenschheit«; von dessen Standpunkt aus wäre der »normale Mensch« der Mensch schlechthin, dem nichts Menschliches fremd wäre. Doch wäre nicht auch das eine Idealisierung, und zwar eine gewaltsame, die einer bestimmten Vernunft das Monopol zuspräche? (Vgl. Merleau-Ponty 1988, S. 171). Der »Normalmensch«, der in der Vernunft seinen »Normalgott« hätte, würde sich einem »Normaltier« annähern (Nietzsche 1986, Bd.3, S. 490).

IX.7 Generativität, Geburt und Tod (S. 179–180)

Quelle: Hua XV, S. 171 (vom Anfang der 30er Jahre).

Beachtenswert ist einmal, daß Geburt und Tod als welt*konstituierende* Vorkommnisse angesetzt werden (dies ergibt eine Nähe zu Heideggers »Sein zum Tode« und zu H. Arendts »Natalität«), daß sie andererseits aber innerhalb einer Generativität gedacht werden, das heißt innerhalb einer Generationen verkettenden Zeugungsgemeinschaft, die stets mehr als bloß biologisch ist. Geburt und Tod markieren Grenzen, die in der ›Einfühlung‹ überschritten, aber nicht aufgehoben werden. Ich lebe nicht nur in meiner eigenen Vergangenheit und Zukunft (dazu Waldenfels 1971, S. 345ff.). Vgl. hierzu Levinas' Gedanken zu Eros, Fruchtbarkeit und Vaterschaft (1961, dt. 1987, Kap. IV).

IX.8 Kollision von Zwecken (S. 180–181)

Quelle: Hua XIV, S. 224–225 (aus den 20er Jahren).

Nachdem Husserl zuvor die traditionsbildende Übernahme von Erfahrungen und Gedanken erörtert hat, unterscheidet er zwischen rein theoretischen Zwekken und Erwerben, die gleichzeitig mehreren zugute kommen können, und praktischen Zwecken und Erwerben, bei denen eine Realisierung mit der anderen widerstreitet. Dabei beachtet er zwar die Möglichkeit, daß praktische Nebenzwecke den Erkenntniszweck verunreinigen, er berücksichtigt aber nicht, was er andernorts selbst gezeigt hat (vgl. Hua III, § 122; VIII, S. 98ff.), daß nämlich auch jede »theoretische Praxis« (s. u. Text X.4) vom Interesse an einem bevorzugten Thema getragen ist. Diese Bevorzugung ist die Quelle für einen Widerstreit in der Sache, der mehr besagt als den Streit zwischen abweichenden »Seinsmeinungen«, den wir Dissens nennen (s. o. Text V.6).

IX.9 Heimwelt und Fremdwelt (S. 181–183)

Quelle: Hua XV, S. 205–206, S. 214–215 (von 1930/31).

In diesen beiden Textausschnitten geht es um die Scheidung der Lebenswelt in Heim- und Fremdwelt. Beide sind territorial verfaßt und durch die Andersheit des Lebens voneinander geschieden. Wenn die Heimwelt sich *zugleich mit* der Fremdwelt und »im Kontrast« zu ihr (Hua XV, S. 216) konstituiert, so widersetzt sich diese differentielle Erfahrung den Kreis- und Stufenmodellen, die Husserl üblicherweise benutzt, um das Eigene als Kern, Zentrum oder Grundschicht der Erfahrung auszuzeichnen. Die Frage nach der einen Welt in oder hinter den gesonderten Lebenswelten bleibt als Stachel zurück.

Anmerkung:
1 Vgl. die Definition des Fremden im Text IX.1.

X. Welt und Natur

Husserls Konzeption der Lebenswelt, die das Spätwerk der *Krisis* beherrscht und die, bis weit in die Sozialwissenschaften hinein, eine mannigfaltige Wirkungsgeschichte aufweist (s. Welter 1986), wird hier mit einigen Texten dokumentiert, aus denen die allmähliche Genese der Weltkonzeption hervorgeht: von der Verquickung mit einer »natürlichen Welt«, der Aussonderung einer regionalen »Geisteswelt« bis zum Rückzug auf eine vorwissenschaftliche Welt, die als »Universalhorizont« am Ende auch noch die Resultate der Wissenschaften umgreift. Die Texte lassen erahnen, wieviel Gedankenarbeit sich in der Konzeption der Lebenswelt ›niedergeschlagen‹ hat.

X.1 Der natürliche Weltbegriff (S. 184–188)

Quelle: Hua XIII, S. 131–137.

In diesem Exkurs aus der Vorlesung »Grundprobleme der Phänomenologie« von 1910/11 greift Husserl auf den »natürlichen Weltbegriff« des Frühpositivisten Avenarius zurück, um gegenüber den Begriffen und Methoden der Naturwissenschaften die Weltansicht der »natürlichen Einstellung« zu restituieren, ausgehend vom *Sinn* unserer Rede von Natur und Welt, wie ihn die Beschreibung unserer Erfahrungen voraussetzt. Die so gewonnene Weltkonzeption hat ihre deutlichen Grenzen. 1. Welt wird noch gleichgesetzt mit Natur als »Allnatur« (Hua XIII, S. 124), die alle physischen und psychischen Realitäten umfaßt; als solche ist sie Gegenstand der natürlichen Erfahrung und, darauf aufbauend, einer »Wissenschaft [in, B. W.] der natürlichen Einstellung« (ebd., S. 122). 2. Die Natürlichkeit der natürlichen Einstellung wird derart von ihrem Korrelat her gedacht, nicht von der Einstellungsart her als einer nicht-künstlichen (vgl. dagegen Hua IV, S. 183). 3. Die Welt ist noch eingespannt in den Gegensatz von »Weltfaktum« und »Weltbegriff«; die apriorische Ontologie der Natur betrachtet demgemäß die »Welt als Eidos« (vgl. Hua III/1, S. 67). 4. Statt von einem Einstellungs- und Auffassungswechsel auszugehen und Gesichtspunkt gegen Gesichtspunkt zu stellen, sucht Husserl im Gefolge von Avenarius das Heil in der Beschreibung der unmittelbaren Weltvorgegebenheit »vor aller Theorie«, d. h. vor »Vormeinungen jeder Art« (Hua XIII, S. 196, ferner Hua III/1, S. 60). – Später in der *Krisis* fällt der »Ontologie der Lebenswelt« nur noch eine sekundäre Rolle zu (s. u. Text X.4).

Anmerkungen:

1 Vgl. die Bestimmung des Noema in Text III.4.
2 In späterer Terminologie ist die Ontologie der Natur eine regionale oder materiale Ontologie unter anderem, innerhalb der »Ontologie im realen Sinne« (Hua XVII, S. 278).
3 So der Buchtitel des ersten großen Werkes von Avenarius, erschienen 1888/90.
4 Noch in den *Cartesianischen Meditationen* wehrt Husserl sich gegen jede »metaphysische Substruktion« und gegen »metaphysische Abenteuer« (Hua I, S. 138, 166), d. h. gegen jede Metaphysik, die das transzendentale Fundament überspringt (vgl. ebd., § 64).
5 Vgl. Hua III, § 30.
6 Ein Hinweis auf die phänomenologische Epoché.

X.2 Lebenswelt als natürliche Geisteswelt (S. 189–190)

Quelle: Hua IV, S. 374–375.

Diese Passage aus der Beilage XIII des 2. Buches der *Ideen*, deren ursprüngliches Manuskript auf 1917 datiert ist und die in der vorliegenden Fassung aus der 1. Hälfte der 20er Jahre stammt, gehört zu den frühesten Belegen für Husserls Verwendung des Lebensweltbegriffs, der gelegentlich auch schon bei anderen Autoren vorkommt, namentlich in der Kulturphilosophie von R. Eucken (vgl. Fellmann 1983). An der vorliegenden Stelle wird der Weltbegriff aufgebrochen in »Naturwelt« und »Geisteswelt«. Letztere gilt nun allein als »natürliche Welt«, die als »Lebenswirklichkeit« lebendig fungierender Subjekte »Lebenswelt« genannt wird. Der Gegensatz von Natur- und Geisteswelt steht in engem Bezug zu dem von Natur- und Geisteswissenschaften, wobei letzteren von Dilthey her eine lebenspraktische Orientierung zugeschrieben wird.

X.3 Diesseits von Natur und Geist (S. 190–192)

Quelle: Hua IX; S. 55–57.

In diesem Abschnitt aus den Vorlesungen zur Psychologie von 1925 geht Husserl einen Schritt weiter, indem er sowohl Natur wie Geist auf eine vorwissenschaftliche Erfahrungswelt, eine »Welt des aktuellen Lebens«, eine praktische »Umwelt« zurückbezieht. Die eine »wahre Welt« der Wissenschaften erscheint gegenüber der wechselnden Erfahrungswelt als höheres, abgeleitetes Produkt. Doch die Freilegung des »Urfeldes«, das immer schon von ›Sedimentierungen‹ überlagert und von ›Ideenkleidern‹ (Hua VI, S. 51f.) bedeckt ist, bereitet mehr Mühe, als hier sichtbar wird. In der *Krisis* spricht Husserl immer wieder von einer »Rückfrage« nach der Lebenswelt, die sich dem direkten Zugriff stets schon entzogen hat.

X.4 Welt als Boden und Horizont (S. 193–194)

Quelle: Hua VI, S. 145–146.

In Abhebung von einer ontologischen Bestimmung der Lebenswelt als »ontischem Universum« wird die Lebenswelt transzendental-funktional bestimmt *als* »Boden« (Worauf, Woher), *als* »Universalfeld« (Worin), *als* universaler »Horizont« (Woraufhin) aller Lebenspraxis mit ihren einzelnen Zielobjekten. Welt in diesem Sinne ist kein Seiendes. Sie ist keine einmalige Tatsache, aber auch kein wiederholbares Eidos (s. o. Text X.1), sondern ein unhintergehbares Urfaktum, das uns in seiner Einzigkeit an die Geschichte als das »große Faktum des absoluten Seins« (Hua VIII, S. 506) verweist.

Anmerkungen:

1 Vgl. oben Text X.1.
2 Zu beachten ist dieser weite Begriff von Praxis, der es gestattet, auch die Wissenschaften auf ihre Ziele und Voraussetzungen hin zu befragen (vgl. Hua VI, § 34).
3 Die »Seinsgewißheit« ist eine »Glaubensgewißheit«, die in Form der »Urdoxa« jedem Ja oder Nein vorausgeht (vgl. Hua III, §§ 104–106, dazu oben Text V.6).

XI. Geschichte

Die anfängliche Distanznahme gegenüber dem Historizismus einer äußeren Tatsachengeschichte, die Sinn und Gesetz aus empirischen Entwicklungen und faktischen Umständen herleitet, führt zur Entdeckung einer inneren Sinngeschichte, die sich zunächst noch auf den Stufengang einer geordneten Sinngenese beschränkt, dann aber in der Abfolge sinnermöglichender Stiftungsereignisse den Boden der Geschichte selbst betritt, bis hin zu einer Vernunftgeschichte, die in der Besinnung auf die eigenartige Sendung der europäischen Vernunft auf die Vielfalt der Kulturen stößt (vgl. dazu Landgrebe 1968, Ricœur 1973, Derrida 1962, dt. 1987).

XI.1 Kritik am Historizismus (S. 195–199)

Quelle: Hua XXV, S. 41–45 (vgl. oben: Text I).

In diesem Abschnitt aus dem Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft« würdigt Husserl die Arbeit der geisteswissenschaftlichen Historie, grenzt sich aber deutlich ab von einem relativistischen Historizismus, der »absolute Gültigkeit« auf »faktisches Gelten« zurückführt und damit sich selbst als historische Wissenschaft untergräbt. Eine Gültigkeit, die der Wissenschaft zugestanden wird, ist »auch sonst« in Betracht zu ziehen. Zu beachten ist, daß der erörterte Relativismus ein purer Geltungsrelativismus ist und nicht etwa ein Relativismus der Geltungs*bedingungen* und Geltungs*umstände* (wie im Falle von Themenfeldern, Paradigmen oder Diskursen). Im Hintergrund steht die Auseinandersetzung mit Dilthey, dem »Mann genialer Intuition, aber nicht strenger wissenschaftlicher Theoretisierung« (Hua IV, S. 173). Vgl dazu Kerckhoven 1984.

Anmerkung:

1 Vgl. zu dieser hyperbolischen Formel, die jeden Anthropologismus aus den Angeln hebt, LU II/1, S. 100.

XI.2 Aktive und passive Sinngenesis (S. 199–201)

Quelle: Hua I, S. 111–113.

In diesem Paragraphen aus der *IV. Cartesianischen Meditation*, in der es um die Selbstauslegung des transzendentalen Ego geht, gelangt Husserl von der Statik bloßer Sinnstufen zur Genetik verschiedener Sinnetappen. Die Differenz von Aktivität und Passivität, von Aktivität und Habitualität (s. o. Text VII.4)

wird innerhalb einer intentionalen Sinnanalyse umgesetzt in eine »aktive« und »passive Synthese«, wobei zu unterscheiden ist zwischen einer »Passivität *vor* der Aktivität« und einer »Passivität *in* der Aktivität« (vgl. *Erfahrung und Urteil* 1948, S. 119). Merleau-Ponty bemerkt, wie sehr der Begriff der »passiven Synthese« traditionellen Vorstellungen zuwiderläuft (1945, dt. 1966, S. 485). Entscheidend ist im vorliegenden Text, daß die »Geschichte« des Sinnes, selbst die der Sinne, nicht von außen her gewonnen wird, sondern im »Eindringen in den intentionalen Sinngehalt«, der sich selbst in »Nach-« und »Vorgestalten« sondert und somit auf Urgestalten einer »Urstiftung« verweist.

Anmerkungen:

1 Das heißt in einer Anschauung, die kategorische Formen und Sachverhalte zur Selbstgegebenheit bringt (vgl. VI. LU, §§ 40 ff.).
2 Nämlich in der *V. Meditation*.
3 Das heißt das Ich, das die phänomenologische Reduktion vollzieht (Hua I, § 15).
4 Vgl. *Krisis*, passim.

XI.3 Sinn- und Tatsachengeschichte (S. 202–207)

Quelle: Hua VI, S. 378–383.

Hier handelt es sich um einen Abschnitt der vor allem in Frankreich viel beachteten Beilage III der *Krisis*, die Fink 1939 unter dem Titel »Vom Ursprung der Geometrie« in einer belgischen Zeitschrift veröffentlichte und die Derrida (1962, dt. 1987) übersetzte und ausführlich kommentierte. Husserl wendet sich gegen eine Trennung von Erkenntnis und Historie, von Geltung und Genesis, der er selbst früher zuneigte (s. o. Text XI.1). Die Alternative liegt in einer »inneren Geschichtlichkeit« des Sinnes, einer »inneren Sinnstruktur«, die aller »Tatsachenhistorie« ein »strukturelles Apriori« verleiht. Da die innere Geschichtlichkeit auf Grund ihrer offenen Sinnhorizonte zugleich eine universale Geschichtlichkeit ist, verweisen die variablen Geschichtsstrukturen auf universale, invariante Wesensstrukturen, die einer totalen Relativierung und Historisierung des Apriori widerstehen. Die Rede vom »konkreten historischen Apriori« (die bis in die Formulierung hinein auf Foucault vorausweist) oder vom »universalen Apriori der Geschichte« ist allerdings zwiefach zu verstehen: als Apriori, das der Geschichte angehört und zugleich jeder bestimmten Geschichte vorangeht und sie übersteigt, ähnlich wie das Wesen im universalen Fragehorizont impliziert ist und zugleich immer wieder expliziert werden kann. Die Brücke zwischen Geschichtsimmanenz und Geschichtstranszendenz, zwischen Horizontauslegung und Wesensschau bildet eine universale Teleologie: das Was ist zugleich das Woraufhin eines geschichtlichen Werdens (s. u. Text XI.5).

Anmerkung:

1 Anspielung auf das Verfahren der freien Variation in der eidetischen Analyse (vgl. Hua I, § 34).

XI.4 Überrationalismus: Brief an Lévy-Bruhl (S. 208–211)

Quelle: E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VII, S. 156–159.

Dieser Brief, den Husserl in Zeiten politischer Bedrängnis an den berühmten jüdischen Ethnologen aus Paris richtete (abgeschickt wurde er, soweit bekannt, nicht), zeugt von den hohen kulturphilosophischen Ambitionen in den späten Jahren. Wie im Wiener Vortrag, der zwei Monate später stattfand, beruft Husserl sich auf eine »Übernationalität« wie Europa (vgl. Hua VI, S. 320, 336). Die Annahme einer geschichtslosen oder vorgeschichtlichen Stufe der Entwicklung, die noch durch eine religiös-mythische Praxis bestimmt ist, aber dennoch schon der Vernunft gehorcht, so daß »auch der Papua Mensch und nicht Tier« ist (ebd., S. 337), erlaubt es ihm, die Welt der sogenannten Primitiven vor dem »sich verirrenden Rationalismus« in Europa (ebd.) in Schutz zu nehmen, ohne auf den zeitüblichen Irrationalismus zu verfallen. Die Gegenparole des »Überrationalismus« erinnert von fern an C. Lévi-Strauss' »Superrationalismus« (1978, S. 51). Husserls Brief wird ausdrücklich zitiert von Merleau-Ponty beim Versuch einer »Erweiterung der Vernunft« (1960, S. 135f.; Sorbonne-Vorlesungen: dt. 1973, S. 183–185; kritisch zu Merleau-Pontys Husserls-Deutung: Derrida 1962, dt. 1987, S. 147ff.).

Anmerkung:

1 In der Beilage XXVI der *Krisis* spricht Husserl von ersten Stufen der »organischen Geschichtlichkeit«, die allerdings nicht biologistisch zu verstehen sind: von einer Spenglerschen »Zoologie der Völker« kann keine Rede sein (Hua VI, S. 320).

XI.5 Der Philosoph bedarf der Geschichte (S. 211–217)

Quelle: Hua VI, S. 508–513.

Was in diesen Reflexionen, die Husserl im Sommer 1935, also kurz nach seinem Wiener *Krisis*-Vortrag und drei Jahre vor seinem Tod, aufzeichnete, zunächst wie Resignation aussieht, entpuppt sich als nochmalige Besinnung auf die Aufgabe der *philosophia perennis*. Nach wie vor ist Husserl nicht bereit, überpersönliche Wissenschaft gegen persönliche Weltanschauung einzutauschen. Man kann lediglich sagen, daß das naive Vertrauen in eine fortgehende »Arbeitsphilosophie« historisch gebrochen ist, nicht durch historische Skrupulosität, die Husserl nicht kennt, wohl aber durch das Bewußtsein, daß alle Setzungen eines »Selbstdenkers« Fortsetzungen sind, so daß sein Wissen um die Geschichte de-

ren Wirkungen nicht einholt und das eigene Tun ihm ein »Rätsel« bleibt. So wie der Weltglaube sich nie in ein Weltwissen verwandelt, so verwandelt die Geschichts-»Dichtung« sich nie in ein Geschichtswissen. »Das Ende einer Philosophie ist die Erzählung ihres Anfangs« bemerkt Merleau-Ponty unter Bezugnahme auf diesen Text und mit Seitenblick auf Proust (1964, dt. 1986, S. 230).

LITERATURVERZEICHNIS

Die folgende Literaturliste enthält lediglich Titel, die in der Textsammlung erwähnt werden und den Deutungsrahmen und die Fortentwicklung der Husserlschen Texte dokumentieren. Vorweg sei verwiesen auf:

Einführungswerke:

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989 [Textnahe Einführung]

Noack, H. (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973 [Texte zur Rezeptionsgeschichte]

Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement*, Den Haag 1960, ^{3}1982. 3. Auflage in Zusammenarbeit mit K. Schuhmann. [Bisher vollständigste historische Einführung]

Ströker, E., Janssen, P., *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/München 1989 [Systematische Handbuch-Darstellung]

Waldenfels, B., *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992 [Allgemeine Einführung unter Berücksichtigung der historischen, geographischen und interdisziplinären Vielfalt]

Einzelwerke:

Austin, J., *How to do Things with Words*, Oxford 1962

Avenarius, R., *Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig 1988/1990

Blumenberg, H., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981

–, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1986

Bolzano, B., *Wissenschaftslehre* (Gesamtausgabe, Reihe I, Bd. 11–13), Stuttgart 1985–92

Brentano, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 3 Bde., Hamburg 1971–1974

Bubner, R. (Hg.), *Sprache und Analysis*, Göttingen 1968

Bühler, K., *Sprachtheorie*, 1934, Stuttgart ^{2}1982

Derrida, J., Übersetzung und Einführung von E. Husserl: *L'origine de la géometrie*, Paris 1962. – Dt. von A. Knop und R. Hentschel mit einem Vorwort von R. Bernet: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987

–, *L'écriture et la différence*, Paris 1967. – Dt. von R. Gasché und U. Köppen: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976
–, *La voix et le phénomène*, Paris 1967. – Dt. von J. Hörisch: *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979 [Revisionsbedürftig]
Dreyfus, H. L. (Hg.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, Mass./London 1982
Dummett, M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1988
Elias, N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt/M. 1987
Fellmann, F., *Gelebte Philosophie in Deutschland*, Freiburg/München 1983
–, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1989
Fink, E., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966
Frege, G., »Über Sinn und Bedeutung«, in: *Kleine Schriften*, hg. von I. Angelelli, Darmstadt 1967
Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen [2] 1965
Geiger, M., *Die Bedeutung der Kunst. Zugänge zu einer materialen Wertästhetik*, Gesammelte, aus dem Nachlaß ergänzte Schriften zur Ästhetik, hg. von K. Berger u. W. Henckmann, München 1976
Goldstein, K., *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934
Gurwitsch, A., *Das Bewußtseinsfeld*. – Dt. von W. D. Fröhlich, Berlin 1975 (frz. 1957, engl. 1964)
–, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, hg. von A. Métraux, Berlin/New York 1977
Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt/M. 1979
–, *Sein und Zeit*, Tübingen [7] 1953
–, »Was ist Metaphysik?«, in: *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt/M. 1976
Held, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966
Holenstein, E., *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag 1972
–, *Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt/M. 1975
Hume, D., *Traktat über die menschliche Natur*. – Dt. von Theodor Lipps, Hamburg [3] 1978
Jakobson, R., *Form und Sinn*, München 1974
James, W., *Principles of Psychology*, 2 Bde., New York 1890
Katz, D., *Der Aufbau der Tastwelt*, Leipzig 1925
Kerckhoven, G. van, »Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse«, in: *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert* (Phänomenologische Forschungen 16), Freiburg/München 1984
Lambert, J. H., *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, 2 Bde., Hildesheim 1965
Landgrebe, L., *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1968
Levinas, E., *Totalité et Infini*, Den Haag 1961. – Dt. von W. N. Krewani: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg/München 1987

–, *Le temps et l'autre*, Montpellier 1979. – Dt. von L. Wenzler: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984
–, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, [4]1982. – Teilübersetzung von W. N. Krewani: *Die Spur des Anderen*, Frankfurt/M. 1983
Lévi-Strauss, C., *Traurige Tropen*, Frankfurt/M. 1978
Lipps, Th., Leitfaden der Psychologie, Leipzig [2]1906
Locke, J., *An Essay concerning Human understanding*, Oxford 1975
Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974
Marty, A., *Über den Ursprung der Sprache*, Würzburg 1875
Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. – Dt. von R. Boehm: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966
–, *Signes*, Paris 1960. – Teilübersetzung von H. W. Arndt in: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984
–, *Le visible et l'invisible*, hg. von C. Lefort, Paris 1964. – Dt. von R. Giuliani u. B. Waldenfels: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986
–, *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Résumé du cours 1949–1952, Dijon 1988 [Übersetzung in Vorbereitung]
Mohanty, J. N., *Husserl und Frege*, Bloomington 1982
Münch, D., *Intention und Zeichen*, Frankfurt/M. 1993
Natorp, P., *Einleitung in die Psychologie*, Freiburg i. B. 1888
Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studien-Ausgabe in 15 Bänden*, hg. von G. Colli u. M. Montinari, München 1986
Oesterreich, T. K., *Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen*, Leipzig 1910
Patočka, J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (Phänomenologische Schriften II), hg. von K. Nellen, J. Němec, I. Srubar, mit einem Vorwort von I. Srubar, Stuttgart 1991
Reinach, A., »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes«, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I, hg. von K. Schuhmann u. B. Smith, München 1989
Ricœur, P., *Philosophie de la volonté*, Bd. I: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950. Bd. II: *Finitude et culpabilité*, Paris 1960. – Dt. von M. Otto: *Die Fehlbarkeit des Menschen/Die Symbolik des Bösen*, Freiburg/München 1971
–, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965. – Dt. von E. Moldenhauer: *Die Interpretation*, Frankfurt/M. 1969
–, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969. – Dt. Teilübersetzung von J. Rütsche: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974
–, »Husserl und der Sinn in der Geschichte«, in: Noack, H. (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973
Sartre, J.-P., *L'imagination*, Paris 1936, [2]1949. – Dt. von B. Schuppener in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, Reinbek 1982
–, *L'imaginaire*, Paris 1940. – Dt. von H. Schönberg: *Das Imaginäre*, Reinbek 1971
–, *L'être et le néant*, Paris 1943. – Dt. von T. König: *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1991
Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW 2, Bern/München 1966

–, »Die Idole der Selbsterkenntnis«, in: *Vom Umsturz der Werte*, GW 3, Bern/München 1972
Schütz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932, Frankfurt/M. ³1974
–, *Collected Papers*, 3 Bde., Den Haag 1962–1966. – Dt. von A. v. Baeyer: *Gesammelte Aufsätze*, Den Haag 1971–72
Searle, J., *Speech Acts*, Cambridge 1969. – Dt. von R. u. R. Wiggershaus: *Sprechakte*, Frankfurt/M. 1971
–, *Intentionality*, Cambridge 1983. – Dt. von H. P. Gavagai: *Intentionalität*, Frankfurt/M. 1987
Simmel, G., *Soziologie*, Frankfurt/M. 1992
Sommer, M., *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt/M. 1985
Straus, E., *Vom Sinn der Sinne*, Berlin 1935, ²1956
Ströker, E., *Philosophische Untersuchungen zum Raum*, Frankfurt/M. 1965
Taminiaux, J., *Le regard et l'excédent* Den Haag 1977
Theunissen, M., *Der Andere*, Berlin 1965, ²1977
Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967
Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971
–, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980
–, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983
–, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987
Warning, R. (Hg.), *Rezeptionsästhetik*, München 1975 [Mit Texten von Ingarden, Gadamer, Jauß, Iser u. a.]
Welter, R., *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986
Wundt, W., *Die Sprache*, in: *Völkerpsychologie*, Bd. 1 u. 2, Leipzig ³1911/12

NACHWORT
ZU DIESER AUSGABE

BERNHARD WALDENFELS

HUSSERLS VERSTRICKUNG IN DIE ERFAHRUNG

In einer Zeit, in der es bis in die alltäglichen Erfahrungen hinein von Konstrukten, Codes, Normen, Rastern, Paradigmen, Designs und Simulationen nur so wimmelt, in einer Zeit, in der ›Erfahrungen machen‹ kaum noch besagt, daß man sie durchsteht, sondern vielmehr, daß man sie herstellt und abstellt, und in der das πάθος μάθος mehr und mehr einer ποίησις μάθος weicht, muß ein Denkversuch, der sich auf das beruft, was sich zeigt, was erscheint, was sich gibt, und dabei nach einem »Urboden der Erfahrung« (Hua XVII, S. 219) Ausschau hält, als hoffnungslos veraltet, wenn nicht gar als fundamentalistisch erscheinen. Wenn es unter diesen Umständen noch eine Phänomenologie geben kann, so allenfalls, möchte man meinen, in der Weise, daß sie sich – Bachelard folgend – zu einer »Phänomenotechnik« fortentwickelt.[1] Das sind gewiß starke Angriffe. Doch selbst wenn zuzugeben ist, daß Husserls Denken mannigfache Angriffsflächen bietet, so ist es nicht nötig, eine Apologie zu führen, die leicht zu einem bloßen Rückzugsgefecht wird. Es genügt, daß wir uns – wie Husserl es gegenüber den Erfahrungswissenschaften empfiehlt (Hua VI, S. 228) – an die »wirkliche Methode und Arbeit selbst« halten und nicht an das räsonierende Für und Wider, mit dem eine Vernunft über die andere zu Gericht sitzt, gestützt auf eine oftmals recht schmale Basis von Zeugnissen.

Der grundlegende Impuls der Phänomenologie, der auf die ›Sachen selbst‹ (αὐτὰ τὰ πράγματα) abzielt, regt uns an, diese Sachen selbst in den Blick zu bringen und sie selbst zu Wort kommen zu lassen, anstatt sachfern über sie hinwegzureden (vgl. schon Gorg. 459b–c). So heißt es an prominenter Stelle: »Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär

gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen« (Hua III/1, S. 51). Das Prinzip, das hier angerufen wird, ist keine Prämisse, aus der man anderes ableiten könnte, und kein Leitsatz, von dem aus sich ein System entfalten ließe, es ist wörtlich zu verstehen als *Arché*, als »absoluter Anfang« (ebd.), als eine Quelle, aus der man schöpft, als »Rechtsquelle«, die sich selbst als reine Quelle ausweist. Absolut heißt dieser Anfang auf Grund seiner *Unhintergehbarkeit*, seiner Irrelativität (vgl. Hua IV, S. 297), die es ausschließt, daß man ihn von anderswoher relativiert. Wer diesen Anfang bestreitet, müßte sich, wenn er sich nicht in leere Behauptungen flüchten will – gleich dem späten Heidegger –, auf einen »anderen Anfang« besinnen. Evidenz ist als »Erlebnis der Wahrheit« (VI. LU, § 39, s. o. Text IV.1) korrigierbar und überbietbar, doch nur durch andere Evidenzen. Nicht alles, was sich zeigt, erscheint »leibhaftig«, in eigener Person, doch selbst das, was nur vertretungsweise oder in modifizierter Form da ist wie etwa das Abgebildete, Erzählte, Erinnerte oder bloß Ausgedachte, verweist auf die leibliche Gegenwart als den *Urmodus* des Erscheinens. Dies bedeutet zugleich, daß Erfahrungen von ungleichem Gewicht sind. Die Erfahrung zeigt ein Gefälle auf ähnliche Weise, wie schon Augustinus von einem ›pondus animi‹ spricht und wie es selbst bei Nietzsche nicht nur um Wirklichkeit und Fiktion geht, sondern um eine Neubestimmung der »Gewichte aller Dinge« (KSA 3, S. 519). Das Erfahrene zeigt sich ferner in bestimmten *Schranken*. Dies gilt schon für die einfachste Wahrnehmung, die in ihrer unaufhebbaren Perspektivität die Dinge unter einem bestimmten Gesichtswinkel, in bestimmter Beleuchtung und unter bestimmten Umständen zeigt, in einer einseitigen Pointierung also, die man mit Nietzsche durch die Annahme eines entsprechenden »Gefühlswinkels« (Briefwechsel, KGB II.5, S. 5) verstärken kann. Weiterhin ›zeigt sich‹ und ›gibt sich‹ das Angeschaute in der merkwürdigen *Reflexivität* eines Geschehens, an dem ich als der, dem sich etwas gibt, und die Anderen, denen etwas mitgegeben ist, beteiligt sind, jedoch nicht als autarke Geber und Erzeuger. Stünde hinter den Erscheinungen ein ›Ich an sich‹, so unterläge dieses den nämlichen Prozeduren des Sichzeigens, oder es wäre Gegenstand einer unausweisbaren Behauptung. Schließlich gibt sich etwas stets »als etwas«,

und sei es »als es selbst«. Ohne eine solche *signifikative Differenz* (s. o. S. 224) gäbe es keinen Fortgang der Erfahrung, auch keine Erfahrung von bestimmten Dingen, sondern nur Empfindungsblitze aus heiterem Himmel.

Den »absoluten Anfang« der Erfahrung verteidigt Husserl gegen jede »erdenkliche Theorie«. Auf dem Programm steht eine »reine Beschreibung *vor* aller ›Theorie‹«, das heißt vor allen Formen der Vormeinung (vgl. Hua III/1, S. 60), die nicht aus der Anschauung geschöpft, sondern an die Dinge herangetragen sind. Nicht zufällig erinnert dies an Wittgensteins Forderung: »Alle *Erklärung* muß fort und nur Beschreibung an ihre Stelle treten« (Phil. Unt., § 109) – nur daß Husserls Beschreibung sich primär nicht auf das »Arbeiten unserer Sprache« verläßt, sondern auf das Fungieren unserer Erfahrung.[2] Husserl, der seine Herkunft aus der Wiener Brentano-Schule nie verleugnet, findet Bundesgenossen in den frühen Positivisten Mach und Avenarius und darüber hinaus bei den englischen Empiristen, deren Schriften er unermüdlich kommentiert, allerdings auch kritisiert (s. o. Text X.1). Die Koalition endet dort, wo sich bei Positivisten und Empiristen die Erfahrung reduziert auf das pure Haben und Vorhandensein von Sinnes-, Empfindungs- und Reizdaten und – wie wir heute hinzufügen können – von Informationsdaten. Datenverarbeitung, ob durch einen psychischen Mechanismus oder einen Rechenapparat, bedeutet nicht, daß man etwas, was sich zeigt, zur Sprache bringt. Bestenfalls unterwirft man es bestimmten Zeichenregeln oder kognitiven Schemata. Erfahren im empiristischen oder positivistischen Sinne wäre ein Erfahren *von etwas*, das nicht *als etwas* erfahren würde: eine abgestumpfte und abgeflachte Erfahrung ohne Tiefe, eine Erfahrung, die sich nicht aus sich selbst anreichert, sondern nur dadurch, daß sich von außen etwas assoziativ hinzugesellt oder Verknüpfungsregeln von außen hinzutreten.[3] Wenn Husserl sich auf die Quellen der Erfahrung beruft, so erneuert er die klassische Form der ἐμπειρία. Ähnlich hatte schon Dilthey frühzeitig die Parole ausgegeben: »Empirie, nicht Empirismus« (GS XIX, S. 17), und später versucht auch Heidegger in *Sein und Zeit*, die Erfahrung als »Umgang« und »Umsicht« neu zu beleben. Erfahrung gewinnt damit ihren »Sitz im Leben« zurück und liefert nicht bloß Rohstoff zur Verarbeitung. Nur wenn das Erfahrene jeweils schon mehr ist als es selbst, ist der Erfahrungsglaube, die *Urdoxa*, wie Husserl Humes *belief* wiedergibt, von vornherein ein *Weltglaube*, der bloße Erlebnis-

zustände und Datenbänke hinter sich läßt. Die zentrale Instanz der Intentionalität, in der die genuine Bedeutsamkeit der Erfahrungsgegebenheiten zum Zuge kommt, stellt sich zugleich dar als »Horizontintentionalität« (Hua I, S. 83), die weit über das jeweils Gegebene hinausweist, ohne den Boden einer vorgegebenen Welt zu verlassen. Auf diese Weise sucht Husserl einen Mittelweg zwischen den Sichtweisen des Empirismus und Rationalismus, die darin übereinkommen, daß sie der Erfahrung eine mehr oder weniger fertig gegebene oder fertig geformte Welt unterschieben.

Was hier mit wenigen Strichen skizziert wurde, gehört bereits zu dem, was Husserl – im Anklang an Avenarius – »natürliche Erfahrung« nennt. Diese Erfahrung kann ihre Natürlichkeit aber nur dann wahren, wenn sie zu sich selbst auf Distanz geht und sich nicht bloß in einer Art von Common-Sense-Philosophie den Spiegel vorhält. Jede »natürliche Reflexion« (Hua I, §15), die auf dem Boden der natürlichen Einstellung verbliebe, würde dazu beitragen, daß das Erfahrungsgeschehen mit seinen Formen, Gestalten und Regelstrukturen und ebenso die Erfahrungssubjekte dem Bereich des Erfahrenen zugeschlagen werden als eine Realität unter anderen Realitäten, so daß die Erfahrung, wie Husserl in einem anderen Zusammenhang formuliert, sozusagen die »gesamte Welt und damit sich selbst verschlingt« (vgl. Hua VI, S. 183). Wenn alles aus der Erfahrung stammt, so nicht die Erfahrung selbst und alles, was sie charakterisiert. Mit solchen Erwägungen entzieht Husserl sich den Selbstverständlichkeiten der Erfahrung, ohne vor ihr oder gar außerhalb ihrer Fuß zu fassen (vgl. Hua VI, S. 183f.). Paradox formuliert, muß sich der Anfang der Erfahrung in der Erfahrung zeigen. So lesen wir in der *II. Cartesianischen Meditation* einen Satz, der später bei Merleau-Ponty geradezu leitmotivisch wiederkehrt und ein ganzes Programm enthält: » Der Anfang ist die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung, die nun erst zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen ist (Hua I, S. 77). Die bekannten Verfahren der eidetischen (und kategorialen) sowie der phänomenologischen Reduktion sind nichts anderes als Mittel und Wege, die Erfahrung rein aus sich selbst zu bestimmen, ohne ihr eine fertige Welt der Dinge, Personen, Regeln und Strukturen zu unterschieben. Das alte platonische Motiv der Verwunderung darüber, daß die Dinge so sind, wie sie sind, lebt fort – wie Eugen Fink bemerkt[4] – in der phänomenologischen Reduk-

tion, und es verleiht ihr eine initiatorische Wirkung. Daß auch eine untergründige Angst wirksam ist angesichts einer Welt, die uns nie ganz vertraut und geheuer ist, bleibt damit nicht ausgeschlossen.

Der zitierte Satz aus den *Cartesianischen Meditationen* gibt allerdings empfindliche Rätsel auf, mit denen die »Sphinx der Erkenntnis« (s. o. S. 119) Husserl immer wieder aufs neue verfolgt. So tritt das platonisch wie auch kantisch zu deutende Motiv der Reinheit doppelt auf als ›reine Erfahrung‹ und ›reine Aussprache‹, und zwar so, daß eines an das andere gekoppelt ist. Die Aussprache wäre nicht rein, wenn sie lediglich *über die Erfahrung* spräche in einer Sprache, die dem ›eigenen Sinn‹ der Erfahrung einen fremden Sinn unterlegen oder auferlegen und damit die Quelle der Erfahrung verunreinigen würde. Vermeiden ließe sich dies, wenn die Erfahrung *sich selbst aussprächе*. Die »wirklich erste Aussprache«, die dieses Wunder zustandebringen soll, ist für Husserl das *ego cogito* mitsamt seinen *cogitata* und *cogitationes*: Ich nehme wahr – dieses Haus, ich erinnere mich – eines gewissen Straßenauflaufs usw. Sehen wir an dieser Stelle von der Frage ab, ob die cartesianische Sprache die gemäße und einzig mögliche Erfahrungssprache ist, so ergibt sich folgende Konsequenz: *Was* die Erfahrung ist und *daß* sie geschieht, muß sich selbst nochmals zeigen in einer besonderen Art von *Erfahrung der Erfahrung*.

Dies betrifft zunächst die *kategoriale Anschauung*, in der das kategorial Geformte in seiner Geformtheit selbst anschaulich wird, so etwa der Sachverhalt, daß das Ganze A a als Teil *enthält* oder umgekehrt a in A *enthalten ist*, daß A *rechts* von B oder umgekehrt B *links* von A ist, daß A *und* B in Form einer Kollektion, A *oder* B in Form einer Disjunktion auftreten, oder schließlich, daß dieses Papier weiß *ist*. Wie Husserl bemerkt, ist das Sein schlechthin nichts Wahrnehmbares, das in die Augen fällt, dennoch zeigt es sich uns (vgl. LU II/2, S. 138). Ob A sich rechts von B befindet oder B links von A, darüber entscheidet die »Wahl des Hauptgliedes, bzw. die Richtung der beziehenden Auffassung« (ebd., S. 155). Ist einmal die Wahl getroffen, so kann ich ›sehen‹, ob die entsprechende Behauptung zutrifft oder nicht. Erfahrungsurteile sind keine Urteile über Erfahrungen, sondern Urteile, die in der Erfahrung fundiert sind und diese auf bestimmte Weise *zum Ausdruck bringen*. Die Erfahrung fungiert *in* den Urteilen, nicht *neben* ihnen (Hua XVII, S. 219). Ähnliches gilt für die *eidetische Anschauung*. Durch Variationen eines Ausgangsexempels gelangen wir zum an-

schaulichen Wassein des jeweils hier und jetzt Erfahrenen und Erfahrbaren, das als invariante Wesensstruktur und anschauliches Eidos zum Vorschein kommt, so etwa das hohe C, das Dreieck, eine Physiognomie, eine Blattform oder ein Maschinenmodell. Platonische wie aristotelische Motive gehen auf diese Weise in die Phänomenologie der Erfahrung ein. Nicht nur das Weißsein des Blattes Papier ist uns gegeben, sondern auch seine Weiße. Dies bedeutet nicht, daß die Wahrnehmung und schließlich die Erfahrung überhaupt bereits einen kryptisch formulierten ›propositionalen Gehalt‹ hat, wie heute vielfach behauptet wird, es bedeutet lediglich, daß die anschauliche Erfahrung zeigt, ob etwas der Fall ist und was etwas ist. In der Erfahrung selbst werden kategoriale Formen und eidetische Strukturen *miterfahren*; die Erfahrung wird auf diese Weise nicht durch Gedachtes ergänzt oder erhöht, sie ist selbst mehr als bloße sinnliche Erfahrung. In der Erfahrung selbst finden wir eine »beständig verborgen fungierende Vernunft« am Werk, die wohl zu unterscheiden ist von der offenbar werdenden Vernunft, die sich mit idealisierenden Verfahren, etwa mit mathematischen Formeln oder statistischen Berechnungen, über die Erfahrung erhebt (vgl. Hua VI, S. 97).

Eine solche Sichtweise wäre nicht sonderlich erstaunlich für jemanden, der bereit wäre, Formeln und Ideen der vorgegebenen Ordnung eines Kosmos zu entnehmen, so daß der Geist im Buch der Natur nachläse, was bereits da steht. Doch solche Weltgläubigkeit muß Husserl sich und uns versagen; denn sie ginge hervor aus einer metaphysischen ›Substruktion‹, mit der wir der Erfahrung etwas unterschieben und unterstellen, was sie von sich aus nicht hergibt. Wenn wir dem »Prinzip aller Prinzipien« treu bleiben, so ist die Erfahrung auf sich selbst gestellt und auf nichts sonst. Weder naturalistische Hypothesen noch metaphysische Visionen, noch weltanschauliche Bedürfnisse können für die Erfahrung einspringen, ohne deren Mitwirkung alles Schall und Rauch wäre. Dies hat zur Folge, daß wir über die Miterfahrung der kategorialen und eidetischen Formen hinaus verwiesen werden auf eine Selbstaufklärung der Erfahrung, in der das Erfahrungsgeschehen sich als solches enthüllt: als Sichzeigen von dem, was sich zeigt, als Differenz zwischen dem, was sich zeigt, und wie, als was und in welchem Zusammenhang es sich zeigt, und als Differenz zwischen dem, was zur Aussprache seines Sinnes kommt, und dem Ausdruck, in dem dies geschieht. Damit betritt Husserl einen schmalen Grat. Würde er sich in letzter

Instanz auf das bloße Was der Erfahrung stützen, so würde er sich dem »Aberglauben der Tatsache« (Hua XXV, S. 56) ausliefern oder der Fata Morgana eines »über den Wolken der Erkenntnis schwebenden absoluten Seins« (vgl. Hua XVII, S. 288) nachjagen. Würde er umgekehrt Anstalten machen, das ermöglichende Wie der Erfahrung von deren Sachgehalten abzusondern, so hieße das, daß er bloße Möglichkeitsbedingungen zurückbehielte; diese würden jedoch die lebendige Erfahrung stillschweigend voraussetzen, wenn sie mehr sein sollten als sinnleere Formeln und Erfahrungshülsen. Für eine Rationalität, die nicht von irgendwoher erschlichen ist, gilt das, was Merleau-Ponty im Vorwort seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* schreibt: »Die Rationalität bemißt sich genau nach den Erfahrungen, in denen sie sich enthüllt.«[5] Deshalb »gibt es Rationalität«, wie es an gleicher Stelle heißt, deshalb »gibt es Ordnung«, wie Foucault später den Gedanken fortspinnt, wobei dieses »es gibt« weder auf fixe Gegebenheiten noch auf autarke Sinngebung zurückgeführt werden kann. Die Erfahrung ist so wenig ihrer selbst sicher, daß sie jederzeit »explodieren« kann (vgl. Hua III, §138).

Die potenzierte Erfahrung, in der diese grundlegende Erfahrung sich selbst ausspricht, nennt Husserl *transzendentale Erfahrung*, und er versteht sie als *transzendentale Selbsterfahrung* (Hua I, §13). Darin liegt eine erhebliche Zweideutigkeit. Insofern Selbsterfahrung aus der Besinnung des *ego cogito* auf sich und seine Erfahrungen hervorgeht, könnte sie verstanden werden als Erfahrung, die ich selbst durch mich selbst an mir selbst mache und die in einer entsprechenden *Selbstauslegung* ihren Sinn enthüllt. Doch auf diese Weise würde der Erfahrung ein fertiges Selbst unterschoben; wir würden abermals das konstituierende Erfahrungsgeschehen selbst gegen eines seiner Konstitute eintauschen. Wie alles, was ist, verdankt auch das Selbst, das eigene wie das fremde, sein Sein einer genuinen *Selbstkonstitution* (s. o. Text VII.3). Damit verschiebt sich der Sinn der Selbsterfahrung in Richtung auf eine Erfahrung der Erfahrung. Selbst das Ich als »immerfort Sein und Für-sich-sein durch Selbsterscheinen« (Hua VIII, S. 412) wird vom Erscheinen her gedacht und nicht dieses vom Ich her. Die Selbsterfahrung nimmt Züge einer νόησις νοήσεως an, die in einer leiblichen αἴσθησις αἰσθησεως fundiert ist. Nur weil die Erfahrung sich auf bestimmte Weise selbst ›berührt‹, kann ich in der Erfahrung zu den Sachen selbst, zu mir selbst und zu Anderen selbst gelangen. Es ist wiederum

Merleau-Ponty, der zu zeigen versucht, wie sehr die leibhaftige Gegenwart dessen, was wir erfahren, gebunden ist an die »Rückbeziehung der Leiblichkeit als fungierende auf sich selbst« (Hua VIII, S. 221, vgl. Hua I, S. 128).[6] Die Reflexivität des Sich, die sich sprachlich in reflexiven Verbformen und Pronomen ausdrückt, ist früher als jede objektivierende Reflexion, die mit dem Objekt schon ein Subjekt voraussetzt.

Selbsterfahrung, Selbstkonstitution, Selbstauslegung und ähnliche reflexive Wendungen bieten allerdings mehr Rätsel als Lösungen. Der »absolute Anfang« einer ›reinen Erfahrung‹ wäre dann erreicht, wenn das, was sich zeigt, ganz und gar *als es selbst* erschiene, ohne daß sich etwas einmischt, was diese Selbstheit relativieren und kontaminieren würde. Dies besagt, daß das »unendliche Feld der transzendentalen Erfahrung« (vgl. Hua I, S. 69) sich konzentriert und kondensiert in einem »Kern« reiner Selbstgegenwart, der nicht wieder auf anderes verweist. Der Weg zu diesem »Letztursprünglichen« führt für Husserl zu einer philosophischen *Archäologie* (Hua VIII, S. 29), die Schicht um Schicht freilegt, Schale um Schale ablöst, Verkleidungen entfernt, Ablagerungen wegräumt. Die urtümliche, lebendige, schlackenlose Gegenwart, der nichts Fremdes beigemischt wäre, müßte vorprädikativ, vorsprachlich, vortheoretisch und präreflexiv sein. Sie wäre meine Gegenwart und keine fremde, sie wäre jetzige Gegenwart und keine vergangene, sie wäre künftige oder imaginäre, sie wäre augenblickliche Gegenwart und keine zeitlich gedehnte und räumlich zerstreute Gegenwart. Als Nullpunkt im Koordinatensystem von Zeit und Raum wäre sie zeitigend und nicht gezeitigt, einräumend und nicht verräumlicht; als Nullpunkt im sozialen Koordinatennetz wäre sie vergemeinschaftend und nicht vergemeinschaftet. Als »Urstätte« (Hua VII, S. 167) alles Sinnes wäre die lebendige Gegenwart, zeitlos, raumlos, namenlos...

Die Reinheit einer »Evidenz im Augenblick« ließe sich wie im Falle von Ernst Mach allenfalls – und auch dies nur näherungsweise – erreichen im Verzicht darauf, »die stumme Erfahrung zur Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen«, doch dazu fand Husserl sich als Philosoph nicht bereit.[7] Dies bedeutet aber, daß die angebliche Reinheit der Selbstgegenwart untilgbare Makel an sich trägt. Den ersten Makel bildet die *Nachträglichkeit* jeder originären Erfahrung. Auf gewisse Weise erweist sich jedes Gewahren als ein Nachgewahren, jede Rede als eine Nachrede, und in bezug auf das Ursprüngliche erweist sich jede Frage

als Rückfrage, jeder Zugang als Rückgang, wie Husserl selbst immer wieder betont. Das heißt, daß der Anfang unserer Erfahrung immer schon geschehen ist und wir dem Anfang niemals beiwohnen, ganz gleich, ob es sich um den Anfang der Dinge, des eigenen oder des fremden Daseins, der Geometrie oder des eigenen Denkens handelt. Die ersehnte Koinzidenz von erfahrener und erfahrender Erfahrung wird aufgehalten durch eine unaufhebbare Verzögerung, Verspätung oder Verschiebung, die Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas oder Derrida später mit verschiedenen Mitteln akzentuieren und instrumentieren, wobei sie daraus allerdings andere Konsequenzen ziehen als Husserl selbst. Wenn die Zeit sich als »Ursynthese« aller Sinnbildungen darstellt (Hua III/I, S. 273), so markiert der zeitliche Hiatus, der sich zwischen Erfahrung und Erfahrungsgewahren bzw. Erfahrungsausdruck schiebt, eine *Urdifferenz*, die jeden Einheitskern sprengt. »Das Ursprüngliche zerspringt«, heißt es später bei Merleau-Ponty.[8]

Dabei ist es keineswegs so, daß Reflexion, Intellekt und Geist zersetzend in ein Reich ungebrochener Selbstgegenwart und unverminderter Selbstfülle einfallen. Antirationalistische Reaktionen, die davon ausgehen, verkennen, was Husserl durchaus bemerkt, daß nämlich schon die elementarste Sinnbildung, die elementarste Herausbildung eines identischen Etwas und eines identischen Jemand vor aller Reflexion auf *Wiederholungen* angewiesen ist. Wirklich ist nur das, worauf ich in der Erfahrung *immer wieder zurückkommen kann* (vgl. Hua I, § 27). Dort, wo wir mit Husserl eine reine, ungebrochene Gegenwart erwarten, stoßen wir auf Kontraste, Differenzen, Abhebungen und endlose Horizonte. Das *Andere* tritt nicht zum *Selben* hinzu, es nagt an ihm. Das reine Jetzt ist buchstäblich nichts als ein Gedankending, eine »ideale Grenze«, die nicht für sich sein kann (Hua X, S. 40). Das Gegenwärtige *ist* immer schon vergangen und künftig. Die Zeitlichkeit erlegt auch der ›Allzeitlichkeit‹ idealer Gebilde bestimmte Grenzen auf. Wenn stimmt, was Husserl in einer seiner Promotionsthesen behauptet, daß wir nämlich »im eigentlichen Sinne [...] kaum über drei hinaus zählen können« (Hua XII, S. 339), weil das Zählen sehr bald auf symbolische Zahlenvorstellungen zurückzugreifen gezwungen ist, so verzeitlicht sich auch der Ausblick auf das ›Gleiche selbst‹ und auf ähnliche Ideen. Selbst wenn Denken nicht einfach heißt, mit Symbolen operieren wie in einem Brettspiel (s. o. Text II.3), so wohnt dem Fungieren der Vernunft doch eine Opazität inne, der keine Thematisierung gewachsen ist. Das Den-

ken, das nie rein bei sich selbst beginnt, wird vom Ungedachten begleitet wie ein Schatten.[9]

Eine Gegenwart, die nie zur Ruhe kommt in einem reinen Selben, das alles Andere von sich abstößt, verweigert sich auch einer Selbstgegenwart, in der das *Eigene* sich dem Zugriff des *Fremden* entzöge. Vom Urfaktum der Geburt über die Prägung durch Sprache und Sitte bis hin zur Traditionsgestalt der Philosophie selbst ist Eigenes auf vielfältige Weise mit Fremdem verflochten und von ihm durchdrungen. Die reine Eigenheit ist ein ebensolches Gedankending wie das reine Jetzt. Das Ich-Fremde beginnt bereits mit der Fremdheit des Ich, das sich auf gewisse Weise fremd *ist*. Die Zugänglichkeit des original Unzugänglichen, mit der Husserl die Fremdheit bestimmt (Hua I, S. 144, s. o. Text IX.1), gehört zur Erfahrung hinzu, so daß die Erfahrung des Fremden, die Husserl mit solcher Insistenz bedenkt, im Fremdwerden der Erfahrung auf diese selbst zurückschlägt. Erfahrung entsteht mit der Urscheidung von Eigenem und Fremdem, sie entspringt nicht diesseits in einer Sphäre unverfremdeter Eigenheit.[10]

Wenn die Phänomenologie als Archäologie immer schon zu spät kommt, um die Erfahrung rein als sie selbst in flagranti zu ertappen, wenn sie gleichwohl an der Suche nach einer reinen Gegenwart festhält, so verwandelt sie sich in eine *Teleologie* besonderer Art, in eine Teleologie nämlich, die ihren Anfang noch vor sich hat. Die Erfahrung zeigt sich rein als sie selbst, indem sie sich zu sich selbst entfaltet, indem sie zu sich selbst erwacht und in ihrer Zielgerichtetheit sich als solche offenbar wird (Hua VI, § 73). Doch die Nachträglichkeit aller Bemühungen, die Ursprünge der Erfahrung zu erreichen, führt nun dazu, daß alle Bemühungen, an das Ziel reiner Selbstgegenwart zu gelangen, mit dem Stempel der *Frühzeitigkeit* versehen sind. Die Zeit für eine Revolution ist noch nicht reif, hieß es früher, sie wird nie reif sein, hatte Merleau-Ponty einst repliziert.[11] Wie die Re-flexion immer schon zu spät kommt, um sich der Erfahrung gleich zu machen, kommt die Pro-flexion[12] stets zu früh, um das Ziel einer »wahren und vollen Rationalität« zu erreichen, in der die stumme Erfahrung zur vollständigen Aussprache ihres eigenen Sinnes gebracht würde. Schließlich aber entdeckt die Philosophie, »daß diese [sc. die wahre und volle Rationalität] eine im Unendlichen liegende Idee und im Faktum notwendig auf dem Wege ist« (Hua VI, S. 274).

Die phänomenologische Enderwartung, die daraus resultiert, hält sich an das, was sie *noch nicht* sieht – was aber *als Ziel* gegenwärtig ist, so könnte man sagen, um seine phänomenologische Seele zu retten. Doch dem steht entgegen, daß die versuchte Selbstaufklärung der Erfahrung zu einer merkwürdigen *Selbstverstrickung* führt. Die Erfahrung verwickelt sich in sich selbst, indem die konstituierende Instanz zugleich auf der Ebene des Konstituierten wiederkehrt, und zwar in Form einer permanenten Verdoppelung, wie Foucault der Phänomenologie vorgehalten hat.[13] Das Doppelspiel von erfahrender und erfahrener Erfahrung wird vor einer offenen Spaltung dadurch bewahrt, daß das Konstitut, das der konstituierenden Instanz entspricht, in seinem jeweiligen Ordnungsbereich einen Vorzug genießt. So steht die *zeitliche Gegenwart* als *Urgegenwart* (Hua XV, S. 668) nicht nur für den Fluß und das Geschehen der Zeitigung selbst, sondern sie tritt zugleich auf als bevorzugte Zeitdimension der *Jetztzeit*, auf die Vergangenheit und Zukunft differentiell bezogen sind. Der *fungierende Leib* markiert nicht nur die Bedingungen, unter denen, und die Grenzen, in denen uns etwas in der Erfahrung leibhaftig begegnet, er tritt zugleich auf als ein Körper unter anderen Körpern, der allerdings als *mein Körper* ein Privileg genießt. Schließlich geht das Ich in der Form des *Ur-Ichs* (Hua VI, 188) als Sozialisierungszentrum nicht nur aller Vergemeinschaftung voraus, es taucht innerhalb der Gemeinschaft auf als *ein Ich*, das zu anderen Ichs in Beziehung tritt und sich einem Wir einordnet. Die Ordnungsinstanz, so können wir sagen, tritt auf als Teil der Ordnung, die sie konstituiert. Das Oszillieren der Erfahrung zwischen Aktivität und Passivität, zwischen Aktualität und Habitualität, zwischen Spontaneität und Rezeptivität mit all den Nuancen, die den jeweiligen Gegensatz beider Momente abmildern, ist nicht zuletzt ein Ausdruck dieser Verdoppelung, die sich in einer permanenten Unruhe äußert. Die Erfahrung kommt nirgends in sich selbst zur Ruhe, weder bei einem Ersten noch bei einem Letzten, noch bei einem Dritten. Wenn es etwas gibt, was Husserl rettet vor den paradoxen Folgen einer Selbstbezüglichkeit, in deren Folge das Konstituierte unter seinen eigenen Konstituten vorkommt, so ist dies die Entschlossenheit, mit der er auf den unerreichbaren Anfang *setzt* als auf ein uneinholbares Vorsein (Hua XV, S. 584, s. o. Text VII.7). Bedeutet dies etwa, daß die Phänomenologie des Bewußtseins, die im Innern des Bewußtseins auf ein »›unbewußtes‹ Bewußtsein« stößt (Hua X, S. 382), sich in eine Phänomenologie des un-

glücklichen Bewußtseins verwandelt, da sie sich und uns unendliche Aufgaben zumutet, die mit unseren endlichen Mitteln nicht zu erfüllen sind?

Es wäre ein leichtes, Husserl sein Haften an einer subjektorientierten ›Ursprungsphilosophie‹ vorzuhalten. Dahinter stünde die Vermutung, die entsprechenden Aporien würden verschwinden, wenn intervenierende Vermittlungs- oder Entlastungsinstanzen zugelassen würden, die für Ordnung sorgen. Dabei ist es relativ gleichgültig, ob diese Ordnungen ideal, ideal-faktisch oder fiktiv sind, wenn sie nur den drohenden Kurzschluß einer sich selbst begründen wollenden Selbsterfahrung verhindern. Kandidaten für solche Außeninstanzen gibt es genug: die Sprache natürlich in ihren verschiedenen Formen, die Kommunikationsgemeinschaft, Gesellschaft, Geschichte und Kultur, Evolution, Systeme, Medien usf. – alles Bedingungsgefüge und Bedingungsprozesse, die im Rücken der Erfahrung wirksam sind und jeder Reinheit der Erfahrung spotten. Die Erfahrung hätte damit ihre Ordnung wiedergefunden, und sei es eine auf Widerruf. Doch einen Mangel hätten solche Rettungsversuche: Es bestünde die Gefahr, daß das Außen, das der Erfahrung zugemutet würde, kein *Außen der Erfahrung* selbst wäre, sondern ein schlichtes Außen, das uns das *Denken des Außen* und das *Denken von Außen* ersparen würde.[14] Die Etappen einer Genealogie der Logik und einer Genealogie der Moral, schließlich auch die einer »Genealogie des Seins«[15] hätten wir auf diese Weise übersprungen. Der Knoten, mit dem die Phänomenologie an die Erfahrung gebunden und in sie verstrickt ist, wäre durchschlagen, doch mit der Lösung aus den Verstrickungen wäre auch die Radikalität des Fragens zum Schweigen gebracht. Was von der Phänomenologie übrigbleiben würde, wäre vielleicht eine Art von ›Zweiter Phänomenologie‹, die mit ihren Beschreibungsarbeiten im Konzert der Methoden nützliche Zubringerdienste leisten könnte. Doch angesichts der zunehmenden Entspannung und Erschlaffung eines Denkens, das sich ins Pragmatische oder Fiktive flüchtet, behalten Husserls Denkversuche ihr Gewicht. Ein Denken, das sich von Anfang an »im Zickzack« bewegt,[16] da die unternommenen »Fundamentaluntersuchungen« sich auf keinen vorgegebenen Grundriß und keine vorgegebene Sprache verlassen können (LU II/1, S. 17), hat jedenfalls mehr für sich als eine Abfolge von *turns*, mit denen man sich von einem Paradigma ins andere rettet. Die Verstrik-

kung in Erfahrungen wäre ähnlich wie die Verstrickung in Geschichten, die uns bei Husserls ehemaligem Schüler Wilhelm Schapp begegnet, eine produktive Verstrickung, in der Sachnähe mit Sachferne zusammengeht.

Ein Denken, das in die Phänomenologie all das aufnähme, was »in uns der Phänomenologie widerstrebt«[17], bietet bis heute vielerlei Möglichkeiten. Oftmals bedarf es nur einer geringfügigen Drehung des phänomenologischen Kaleidoskops, um Seitenwege zu eröffnen, von denen man nicht sagen kann, daß sie Husserl schlichtweg verschlossen waren. Denkfiguren bieten sich an, deren Wirkung quer durch das Feld der Phänomene geht.

Zum Phänomen gehören einmal die *Grenzen und Schranken des Sichzeigens*, die bewirken, daß auch das, was sich nicht zeigt, sich auf seine Weise zeigt als das Verborgene, Unscheinbare, Fremde, Ferne, Abwesende, Abweichende und Ausgeschlossene. Dieses Motiv, das Heidegger in *Sein und Zeit* bereits zentral in die Bestimmung des Phänomens integriert hat, ist seitdem nicht verstummt und hat ein vielfältiges Denken auf der Grenze und an der Grenze der Erfahrung hervorgerufen. – Zum Phänomen gehören weiterhin *Techniken, Supplemente* und *Fiktionen*, in denen das Wie des Sichzeigens sich fabriziert und modalisiert, ohne Aussicht darauf, daß die Spannung zwischen dem Was und dem Wie des Erscheinens in einer ›wahren Hinsicht‹ zur Ruhe käme. Wenn Phänomenologie sich nicht auf Phänomenotechnik reduzieren läßt, so kommt sie auch nicht ohne diese aus. – Phänomene bieten ferner einen *Überschuß an Möglichkeiten*, der mit seinen unaufhebbaren Unbestimmtheiten, Unentscheidbarkeiten und Unvereinbarkeiten schon in die Erfahrung einen Widerstreit hineinträgt, der durch Harmonie, sei sie präsumptiv, dialektisch oder konsensuell angelegt, nicht geschlichtet werden kann. Die Unfertigkeit der Welt ist zugleich eine Quelle für Kreationen und Konflikte. – Schließlich gehören zu dem, was uns in der Erfahrung begegnet, *Ansprüche, Anforderungen* und *Aufforderungen*, die durch keine Trennung von Sein und Sollen zu neutralisieren sind, die vielmehr bereits auf der elementaren Stufe des Hinsehens und Hinhörens auftreten und von Anfang an ein ›antwortendes‹ Verhalten erfordern (Hua XV, S. 476). Hier kündigt sich ein Ethos der Erfahrung an, das verschiedene Formen annehmen kann. Das in seiner Fremdheit sprechende Antlitz des Anderen, das Levinas zum Ausgangspunkt nimmt, ist ein besonders eindringliches Exempel für

Phänomene, die von sich aus einen Anspruchscharakter haben. Der Versuch, »die stumme Erfahrung zum Ausdruck ihres eigenen Sinnes zu bringen«, erscheint unter diesen und ähnlichen Aspekten als ein Versuch paradoxer Art, als ein Versuch nämlich, »eine Erfahrung zu *übersetzen*, die doch erst zum Text wird durch das Wort, das sie wachruft«.[18] Eine solche Art von Übersetzung läßt die Alternative von Fundamentalismus und Konstruktivismus hinter sich. Der schöpferische Ausdruck, der aus der Verstrickung und Verwicklung in Erfahrungen erwächst, bewegt sich auf dem schmalen Grat, der bloße Wiederholung von purer Erfindung trennt.

ANMERKUNGEN ZUM NACHWORT

1 Vgl. *La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1938, S. 61, dt.: *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, Frankfurt/M. 1978, S. 111. Es ist der Epistemologe Bachelard, der hier spricht, während der Poetologe sich einer anderen Sprache bedient. Vgl. dazu B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, Kap. VI, 5 u. 8.

2 Zu Husserls Begriff der Erfahrung vgl. Hua XVII, §§ 83–84; XXV, S. 209f. Zur Erkenntnispraxis Husserls vgl. den lebendigen Bericht von H. Plessner: »Husserl in Göttingen«, in: *Edmund Husserl 1859–1959*, Recueil commémoratif, hg. von H. L. Van Breda u. J. Taminiaux, Den Haag 1959.

3 Scheler macht darauf aufmerksam, daß der Rückgriff auf eine synthetisierende Verstandes- und Vernunfttätigkeit die Antwort darstellt, auf eine sensualistische Atomisierung der Erfahrung, so daß Empirismus und Rationalismus sich auf gewisse Weise in die Hände arbeiten (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, GW 2, Bern/München 1966, S. 85).

4 Vgl. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, S. 115f.

5 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, S. XV, dt.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 17 (Üb. leicht verändert).

6 Vgl. dazu Merleau-Ponty, »Der Philosoph und sein Schatten«, in: ders., *Signes*, Paris 1960, S. 212, dt.: *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, S. 54, ferner: ders., *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.

7 Zu diesem Verzicht vgl. M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt/M. 1985. In bezug auf Ernst Mach prägt der Autor die prägnante Formel: »Evidenz *statt* Leben« (S. 14). Vgl. von demselben Autor: *Evidenz im Augenblick*, Frankfurt/M. 1987.

8 *Le visible ete l'invisible*, Paris 1964, S. 165, dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, S. 165.

9 Zu diesem Motiv vgl. die von Heidegger angeregte Husserl-Studie von E. Fink, »Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie«, in: ders., *Nähe und Distanz*, Freiburg/München 1976 und Merleau-Ponty, »Der Philosoph und sein Schatten«, a. a. O.

10 Vgl. dazu B. Waldenfels, »Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie«, in: *Profile der Phänomenologie* (Phänomenologische Forschungen 22), Freiburg/München 1989, ferner: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.

11 M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, Epilog, dt.: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M, 1968.
12 Vgl. dazu B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag 1971, S. 102.
13 Vgl. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Kapitel IX, Paris 1966, dt.: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M. 1971.
14 Die Exteriorität als eine nicht veräußerlichte Innerlichkeit ist ein zentrales Motiv bei Levinas; vgl. den Untertitel zu *Totalité et Infini*, 1961: »Essai sur L'extérorité«, sowie das Schlußkapitel zu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1978: »Au dehors«. Einer »Pensée du dehors« begegnet man schließlich auch bei Foucault (vgl. den gleichnamigen Aufsatz in: M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, hg. von W. Seitter, München 1974).
15 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, a. a. O., S. 67, dt. S. 78.
16 Zum »Zickzack« vgl. die erläuternden Kennzeichnungen von Roland Barthes: »das Widerspiel, der Gegenmarsch, die Widrigkeit, die reaktive Energie, die Verleugnung, die Zurückbewegung, die Bewegung des Z, der Buchstabe des Abweichens« (Roland Barthes, *Über mich selbst*, München 1978, S. 99).
17 Vgl. M. Merleau-Ponty, »Der Philosoph und sein Schatten«, a. a. O., S. 64, frz. S. 225.
18 M. Merleau-Ponty, *Résumés de Cours*, Paris 1968, S. 141, im Anschluß an M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Bd. III, S. 879, dt.: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt/M., Bd. VII, S. 303. Zur Paradoxie des Ausdrucks bei Merleau-Ponty vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, S. 194-196.

QUELLENNACHWEISE FÜR DIE TEXTE VON EDMUND HUSSERL

Für die folgenden Texte:
© Max Niemeyer Verlag GmbH & Co. KG, Tübingen 1968

II. Bedeutung

1. Ausdruck und Bedeutung. Aus: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil, S. 30–39; S. 46–48 (in unserem Band S. 14–24)
2. Unsinn und Widersinn. Aus: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil, S. 326–328 (in unserem Band S. 24–26)
3. Spielbedeutungen. Aus: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil, S. 68–70 (in unserem Band S. 26–28)
4. Okkasionelle Ausddrücke. Aus: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil, S. 77–85; S. 89–91 (in unserem Band S. 28–38)
5. Lockes allgemeines Dreieck. Aus: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil, S. 133f. (in unserem Band S. 38–39)

III. Intention

1. Intentionale Erlebnisse. Aus: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil, S. 366f.; S. 370–379 (in unserem Band S. 40–49)
2. Qualität und Materie von Akten. Aus: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. I. Teil, S. 411–416 (in unserem Band S. 49–53)
3. Erfüllung und Enttäuschung. Aus: *Logische Untersuchung*. Zweiter Band. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. II. Teil, S. 39–42 (in unserem Band S. 54–56)

IV. Wahrheit und Evidenz

1. Evidenz als Erlebnis von Wahrheit. Aus: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis. II. Teil, S. 122-127 (in unserem Band S. 61-65)

Für die folgenden Texte:
© Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1950ff.

I. Wissenschaft statt Weltanschauung

Aus: *Husserliana*. Band XXV Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten. Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, S. 57-62 (in unserem Band S. 9-13)

III. Intention

4. Noesis und Noema. Aus: *Husserliana*. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu herausgegeben von Karl Schuhmann, S. 202-205 (in unserem Band S. 57-60)

IV. Wahrheit und Evidenz

2. Apodiktische ohne adäquate Evidenz. Aus: *Husserliana*. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, S. 61-63 (in unserem Band S. 66-67)
3. Horizonte der Wahrheit. Aus: *Husserliana*. Band XVII. Formale und transzendentale Logik. Versuche einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Herausgegeben von Paul Janssen, S. 283-285 (in unserem Band S.67-69)

V. Erfahrung

1. Urphänomene und Urformen der Erfahrung. Aus: *Husserliana*. Band XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Herausgegeben von Margot Fleischer, S. 133-139 (in unserem Band S. 70-74)
2. Affektion als Reizwirkung. Aus: *Husserliana*. Band XI, S. 148-151; 154-156 (in unserem Band S. 74-78)
3. Affektionssteigerung. Aus: *Husserliana*. Band XI, S. 166-172 (in unserem Band S. 78-84)
4. Affektive Weckung. Aus: *Husserliana*. Band XI, S. 172f.; 177-179 (in unserem Band S. 84-87)
5. Passive Erfahrungsprozesse. Aus: *Husserliana*. Band XI, S. 252f. (in unserem Band S. 87-88)
6. Modalisierung der Erfahrung. Aus: *Husserliana*. Band XI, S. 25-27; 33-38, 39-44; 58-63 (in unserem Band S. 89-104)

VI. Phantasie und Bildbewußtsein

1. Kritik an der traditionellen Bildertheorie. Aus: *Husserliana*. Band III/1. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu herausgegeben von Karl Schuhmann, S. 89-91 (in unserem Band S. 105-106)
2. Vergegenwärtigung im Bild. Aus: *Husserliana*. Band III/1., S. 233f.; 236f. (in unserem Band S. 107-109)
3. Phantasie als Neutralisierung der Wirklichkeit. Aus: *Husserliana*. Band III/1, S. 250-252 (in unserem Band S. 110-112)
4. Bildlichkeit statt Abbildlichkeit in der Kunst. Aus: *Husserliana*. Band XXIII. Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925). Herausgegeben von Eduard Marbach, S.514-518 (in unserem Band S. 112-115)
5. Erfahrungs- und Phantasiewelt und ihre verschiedene Unbestimmtheit. Aus: *Husserliana*. Band XXIII, S. 534-536 (in unserem Band S. 116-117)
6. Phänomenologisches und ästhetisches Schauen: Brief an Hofmannsthal. Aus: Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Bd. VII, S. 132-134 (in unserem Band S. 118-121)

VII. Ich

1. Polarität von Ich und Objekt. Aus: *Husserliana*. Band IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel, S. 105-107 (in unserem Band S. 122-124)
2. Wachendes und schlafendes Bewußtsein. Aus: *Husserliana*. Band IV, S. 107f. (in unserem Band S. 124-125)
3. Reflexion und präreflexives Leben. Aus: *Husserliana*. Band IV, S. 247-253 (in unserem Band S. 125-130)
4. Untergrund und Hintergrund des ichlichen Verhaltens. Aus: *Husserliana*. Band IV, S. 275-280 (in unserem Band S. 130-135)
5. Ichspaltung und Ichvervielfältigung. Aus: *Husserliana*. Bd. VIII, Erste Philosophie (1923/ 24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion. Herausgegeben von Rudolf Boehm, S. 87-91; 93f. (in unserem Band S. 135-139)
6. Anonymität des Ich. Aus: *Husserliana*. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel, S. 457f. (in unserem Band S. 139-140)
7. Urtümliches Ich: ein Nachtgespräch. Aus: *Husserliana*. Band XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern, S. 580-588 (in unserem Band S. 140-148)

VIII. Leib

1. Träger von Empfindnissen. Aus: *Husserliana*. Band IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosphie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel, S. 144-147 (in unserem Band S. 149-152)
2. Bewegungsorgan. Aus: *Husserliana*. Band IV, S. 151f. (in unserem Band S. 152)

3. Praktisches »ich kann«. Aus: *Husserliana*. Band IV, S. 257-262 (in unserem Band S. 152-157)
4. Orientierungszentrum. Aus: *Husserliana*. Band IV, S. 158f. (in unserem Band S. 157-159)
5. Verletzlichkeit. Aus: *Husserliana*. Band IV, S. 159f. (in unserem Band S. 159-160)

IX. Andere

1. Fremderfahrung als Appräsentation. Aus: *Husserliana*. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, S. 143-145 (in unserem Band S. 161-163)
2. Sekundäre und tertiäre Originalität. Aus: *Husserliana*. Band IV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928. Herausgegeben von Iso Kern, S. 641f. (in unserem Band S. 163-164)
3. Gemeinsame Umwelt. Aus: *Husserliana*. Band IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel, S. 190-194 (in unserem Band S. 164-168)
4. Mitteilungsgemeinschaft. Aus: *Husserliana*. Band XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern, S. 473-477 (in unserem Band S. 168-172)
5. Normalität und Anomalitäten (Orthoästhesie, Orthologie). Aus: *Husserliana*. Band XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920. Herausgegeben von Iso Kern, S. 377-381 (in unserem Band S. 173-176)
6. Der normale Mensch. Aus: *Husserliana*. Band XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern, S. 139-142 (in unserem Band S. 176-179)
7. Generativität, Geburt, Tod. Aus: *Husserliana*. Band XV, S. 171 (in unserem Band S. 179-180)
8. Kollision von Zwecken. Aus: *Husserliana*. Band XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928. Herausgegeben von Iso Kern, S. 224-225 (in unserem Band S. 180-181)
9. Heimwelt und Fremdwelt. Aus: *Husserliana*. Band XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Herausgegeben von Iso Kern, S. 205f.; S. 214f. (in unserem Band S. 181-183)

X. Welt und Natur

1. Der natürliche Weltbegriff. Aus: *Husserliana*. Band XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920. Herausgegeben von Iso Kern, S. 131-137 (in unserem Band S. 184-188)
2. Lebenswelt als natürliche Geisteswelt. Aus: *Husserliana*. Band XV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Dritter Teil: 1929-1935. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Herausgegeben von Marly Biemel, S. 374f. (in unserem Band S. 189-190)
3. Diesseits von Natur und Geist. Aus: *Husserliana*. Band IX. Phänomenologische

Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Herausgegeben von Walter Biemel, S. 55-57 (in unserem Band S. 190-192)

4. Welt als Boden und Horizont. Aus: *Husserliana*. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel, S. 145f. (in unserem Band S. 193-194)

XI. Geschichte

1. Kritik am Historizismus. Aus: *Husserliana*. Band XXV. Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten. Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, S. 41-45 (in unserem Band S. 195-199)
2. Aktive und passive Sinngenese. Aus: *Husserliana*. Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Herausgegeben und eingeleitet von Prof. Dr. S. Strasser, S. 111-113 (in unserem Band S. 199-201)
3. Sinn- und Tatsachengeschichte. Aus: *Husserliana*. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel, S. 378-383 (in unserem Band S. 202-207)
4. Überrationalismus: Brief an Lévy-Bruhl. Aus: Edmund Husserl, *Briefwechsel*. Band VII. S. 156-159 (in unserem Band S. 208-211)
5. Der Philosoph bedarf der Geschichte. Aus: *Husserliana*. Band VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel, S. 508-513 (in unserem Band S. 211-217)